



بومدين بوزيد



التراث ومجتمعات المعرفة

مقدمة

تسعى الدراسات المجموعة في هذا الكتاب إلى مقاربات حول المعرفة والهوية، وهاجس جلّها ما أصبح يسمّى بـ"مجتمع المعرفة" على أساس أنه مرحلة متقدمة من تاريخ التحديث والتقدم في المجتمعات الغربية والآسيوية، فرأسمال المعرفة هو القاعدة الاقتصادية الخامَ اليوم، وتحويلها إلى قوّة اقتصادية وسياسية واجتماعية يدخل مجتمعات العالم اليوم في مرحلة جديدة خصوصاً بعد المنجزات الهائلة في مجال علومي البيولوجيا والرقمنة التي تلاقت في عملية إبداعية متميزة لها وجهها الجمالي أيضاً، كما لم يعد مثلاً لمقولات كانت إلى القريب لها السّطوة على تفكير البشرية بعد النتائج العلمية لعلم الأعصاب مثل القول بثنائية الجسد والنفس، فجون سيرل يرى أن مستقبل الفلسفة هو "فلسفة العقل" أو فلسفة ـ علم الأعصاب" أي "فيلونوغولوجي" وفلسفة اللغة وما يرتبط بها.

هذه الثورات العلمية وما سيتتبعها من أسئلة وقضايا فكرية ومعرفية تتعلق بالدين والمجتمع والإنسان تطرح علينا أيضاً نحن في مجتمعاتنا مراجعات نظرية وعلمية حول قضايا التراث والتحديث والسلطة وحول مضامين الفكر العربي المعاصر الذي سعى منذ استئنافه للنهضة الجديدة بعد مرحلة الطهطاوي ومحمد عبده وابن باديس وكان أصحاب المشاريع الفكرية التجديدية في الفكر العربي المعاصر حلمهم أن يقدمّوا طريقاً جديداً لمجتمعاتهم العربية والإسلامية، وقد ارتبطت هذه المشاريع بقضايا أساسية كمسألة التراث والتجديد الحضاري والديمقراطية والمجتمع المدني، واليوم أمام هذا التحول العالمي والمنجزات العلمية والتكنولوجية الرقمية وتجربة التفكير العربي المعاصر في مناقشة قضاياه الأساسية سيكون من الضروري إحداث مراجعات نقدية ومنهجية والسعي نحو "مجتمع معرفة" يحقق التنمية البشرية بكلّ أبعادها، ويعطي لاستقلال هذه الشعوب

معنىً جديداً أمام النيوليبرالية وتكون الديمقراطية والحريات أفقاً فضائياً متحرّراً من الرؤية الإيديولوجية.

لا نزعم أننا هنا حاولنا بسط هذه القضايا بالتفصيل ولكن سعينا إلى إعادة طرح أسئلة معهودة وأخرى جديدة وفق التغيرات العالمية وكذا اعتماداً على ما كتبه المفكرون العرب الذي يعتبر اجتهاداً يشكّل منبعاً من منابع غناء الفكر العربي المعاصر، وسيكون أمامنا اليوم ومستقبلاً قضايا فكرية جديدة تحتاج إلى جهد إبداعي عربي متميز متجاوزاً "التحشية والشرح" للقديم والمعاصر وعلى الله قصد السبيل.

بومدين بوزيد وهران

في 7 نوفمبر 2008

القسم الأول

التراث والاجتهاد

الفصل الأول الفكر العربي المعاصر تباين الآليات المنهجية واتحادها1

هل الفكر العربي المعاصر لا يزال يراوح مكانه بإعادته لطرح إشكاليات أصبحت في حكم المتجاوز؟ هل استطاع أن يطرق قضايا حيوية مستقبلية تمسّ قضايا الدولة والمواطن والطبيعة بشكل إبداعي خال من التقليد والصياغات التجميعية التلفيقية؟، لماذا هذه الانتكاسات في مسيرة الفكر العربي المعاصر رغم المجهودات النظرية التي أبدعها مفكرون عرب منذ بداية ما يسمّى بـ"النهضة العربية"؟.

اليوم تعقدت الأمور أكثر بعد اتساع الهوّة بيننا وبين العالم المتقدم وأصبح لزاما علينا أن نختار بين الدخول مباشرة في مسيرة التقدم السريعة أو اختيار النسيان والبقاء في صف الشعوب التي إما أنها ستصبح في خبر كان أو تعيش على هامش عصر متحضر، وهذا مالا نتمناه، فتراثنا الحضاري وممتلكاتنا المادية تجعلنا نبتعد عن ذلك، ولكن بشرط التحكم في تعقيدات التكنولوجيا وتوفير المناخ الديمقراطي واحترام حقوق الإنسان.

في الخطاب العربي المعاصر تنتعش بعض المفاهيم، وتساهم السلطة في انتعاشها، هذه المفاهيم تتميز بعدم الوضوح والالتباس وحشرها في الصراعية السياسية فتفرغ من مضامينها المبنية على أسس فلسفية-فكرية ويتم نقلها من أرضية لأخرى فتعدم فعاليتها وينتج عن ذلك تشوش في التفكير ومناقشات مزيفة.

من المفاهيم الأكثر تداولا اليوم في الكتابة والوسائل الإعلامية "الحداثة"، أو كما يفضل البعض استخدام لفظ "العصرنة" وغالبا ما يستخدم هذا المفهوم كردّ فعل على خطاب ما يسمّى "الدولة الإسلامية" فالحداثة هنا تستعمل كسلاح إيديولوجي وليس كاختيار

تاريخي زمني، إنها تعني عند بعض التيارات السياسية منع الأحزاب الدينية من النشاط ومنعها من الوصول إلى السلطة، هكذا أضحى استخدام هذه المفاهيم ليس فقط للخروج من حالة التخلف وما سيتتبعها، لكن لتفادي ما ستؤول إليه وضعيتنا مستقبلا في حال قيام "دولة دينية".

ومن هنا يشتد استنكار أصحاب خطاب هذه " الدولة الموعودة" لاستعمال مفهوم الحداثة أو العصرنة. أما مقابل لفظ الديمقراطية فيكتفى بلفظ "الشورى" أو التركيب بينهما "الشورقراطية".2

إن استخدام المفاهيم بهذا التعارض التناحري هو الذي يفرغها من محتواها الحقيقي، إذ يتخطفها السياسي ويتمّ سحبها من ساحة المفكر-الثقافي، وتعود إليه مشحونة بتبسيطية مخلة بأسسها النظرية، وبانفعالية سياسية سرعان ما يدخل السياسي بها المعترك الفكري والسياسي بالمضامين نفسها المعطاة لهذه المفاهيم ويسهم في الغلو في تسييسها من دون أن يحللها أو ينقدها من موقعه كمثقف أو عالم. من هنا سيجد نفسه محكوما بالآليات نفسها التي يفكر فيها من يعتقده في موقع السلطة أو في الضفة الأخرى كمناقض له.

لا تزال هيمنة السياسي قوية في وطننا العربي، وهذه الهيمنة تحجب عنا مكامن عيوبنا النظرية وتجعلنا نزهو بأنفسنا ونركن إلى الاستسلام، كما تشوش علاقتنا بفكر الآخر أو بتراثنا العربي-الإسلامي، إن هيمنة ما هو سياسي هي عامل من بين جملة عوامل أخرى تصنع نمطية في التفكير.

من خصائصها الثنائيات التي تأسرنا وتوهمنا بالتعارض والتناقض، لكنها متحدة في ميكانيزمات التفكير التي تحكمها، وكذا التلفيقية التجميعية التي تدعي غالبا الوسطية.

كثيرًا ما يتم التفكير انسياقا وراء التقسيم المألوف بين سلطة حاكمة/شعب محكوم،

أو بين الحكم/المعارضة، أو بين يسار/يمين، او بين الجمهوريين/الإسلاميين. ويترتب على هذه التثنائيات الإقصاء والتخطيطات الإطلاقية المضرّة بالتفكير والإبداع، وبالتالي سيكون من نتيجة الأسر هذا، من طرف آليات تسود خصوصا في فترات الدوغمائية العقائدية والاتباعية العمياء، دوران التفكير حول نفسه واستنساخ آراء الآخر التراثي أو الغربي -وأحيانا بصورة مشوّهة- وهذا الاستنساخ والدوران حول الأفكار نفسها واستخدام مفاهيم مفرغة أو مشحونة بانفعالية سياسية، يحول دون الدخول في "حداثة فكرية" أو "وعي حداثي" يكتسب النقد والتفكيك لما هو مركب ومعطى بشكل جاهز.

النقد الحضاري يبدأ من نقد فكرنا السياسي الذي يأسر وعينا اليومي بفعل هيمنة السلطة والإعلام، وأيضا يحتوي ماهو ثقافي.

إن الخطاب السياسي في الوطن العربي يلتهم كل شيء حتى رأسمالنا الرمزي ويعيد تنشيط مخيالنا ويستثمره وفي استثماره تأبيده، تأبيد وعي يعيق تقدمنا، هذا الرأسمال "الرمزي" هو الذي يلعب به ويتحول على يديه الى قوّة قهرية أقوى من وسائله المادية. 3

هناك خطابات أخرى تتقاطع وتلتقي مع الخطاب السياسي عندنا في ميكانيزمات واحدة، والكشف عن هذه الميكانيزمات هو فضح أي خطاب يكرّس التبعية أو يحاول الهيمنة بمضمون لاحداثي بما فيها الخطاب الذي يتبنى الحداثة بعقلية ومنهجية غير حديثة. وهكذا لا يتم نقد العقل العربي-الإسلامي إلا انطلاقا من نقد آلياته، لا الماضية وحسب، بل الحاضرة، من دون الاقتصار فقط على تيار فكري واحد أو نوع واحد من أنواع الخطاب، والعلوم الإنسانية في شكلها المتطور من نقدية "هابرماس" وتفكيكية"دريدا" وبنيوية"فوكو" والتطورات الحاصلة في مجال الأنثربولوجيا بإمكاننا استثمارها في تحليل طبيعة تفكيرنا الحاضر ونقد آلياته كما تمكننا -طبعا باجتهادية متأصلة- من فهم هيمنة "الرمز" في خصامنا السياسي والفكري، بل وكثير من المظاهر السوسيولوجية

والأخلاقية الجديدة في الوطن العربي كالعنف مثلا، إذ أن الحلّ الأمني تجاه الجماعات المسلحة واعتماد الردع وأساليب المقاومة التقليدية لم يعد مجديا،لابد من فهم جيدا نفسية وخطاب هؤلاء الذين ينطلقون بقوّة غير عادية نحو الموت اعتقادا منهم أن ذلك منهجا سليما يحقق رضا الله ويقيم دولة العدل الذي سيظل المواطن العربي المغبون يحلم بها منذ عصور انتظار "المهدي المنتظر".

إن استثمار التطورات الحاصلة في مجال المعرفة الإنسانية لن يؤتى أكله إلا إذا كانت لنا القدرة على الاجتهاد بتبيئتها واستلهام إبداعاتنا التي حصلت في ثقافتنا العربية- الإسلامية، التبييء ليس معناه التلفيق أيضا ومحاولة فقط إيجاد اللفظ العربي المقابل للمفهوم الغربي، ولكنه إبداع يتم أثناء العملية التفكيرية حول الظاهرة المراد دراستها، للأسف وضعية "العلوم الإنسانية" في الجامعات العربية سيئة ففي "الجزائر" مثلا يوجّه الطلبة الأقل معدلات نحو شعب هذه العلوم، كما أن الطلبة الفاشلين في الشعب العلمية يلجأن إلى الفلسفة أو علم الاجتماع أو علم النفس من أجل إكمال دراستهم الجامعية والاستفادة من المنحة الجامعية قبل أن يستقبلهم الشارع كبطالين، إن معاهد هذه العلوم تحولت إلى مدرجات للطلبة المنتظرين البطالين مسبقا كما أن مناقشات الرسائل الجامعية فيها لا تتمّ بشكل جدّي بل أصبحت الماجستير أو الدكتوراه كمذكرة "الليسانس".

فالبدأ بنقد خطابنا السياسي مثلا - النقد الحضاري يتوجه نحو الخطاب المعرفي والخطاب السياسي في نفس الوقت- يقتضي حضور ثلاثة حقول معرفية إنسانية أساسية تعمل على هدم البنى الفكرية المتكلسة وفضح من يخاف الفضح ويسعى نحو التستر أي عدم إظهار ما هو مختف، وفي اختفائه يمارس عنفه وقوته في البقاء وأسر وعينا السياسي والفكري. هذه الحقول المعرفية هي: الفلسفة السياسية، وعلم الإجتماع السياسي، والأنثربولوجيا السياسية. للأسف هذه الحقول المعرفية تستطيع القول أنها

غائبة تماما تدريسا وبحثا بحكم وضعية العلوم الإنسانية في الوطن العربي، وبحكم أيضا خطورة هذه الحقول المعرفية الثلاثة على السلطة.

الوهم بالاختلاف

إن التقسيم على أساس الاختلاف بين من هو قابض على السلطة، وبين المعارض إياها، أو بين الاتجاهات الفكرية والسياسية، ويلاحظ ميل الكتابات النقدية المتابعة للتفكير العربي المعاصر إلى تقسيم المساهمات الفكرية العربية على أساس الاختلاف المنهجي حسب تأثر كل مفكر بتيار غربي في العلوم الإنسانية وأحيانا حسب الانتماء السياسي، إن هذا التقسيم والحشر للاجتهادات العربية ضمن تصنيفات أحيانا تكون تعسفية تضرّ بالمساهمة المراد نقدها وتضر كذلك بالنقد الذي يبقى هو أيضا خاضعا للمقاسات التصنيفية.

هذا التقسيم قد يكون عائقا معرفيا حقيقيا يحجب عنا منطق الإتحاد الذي بكشفه نستطيع تفكيك بنيته ومعرفة تهافته ورد كثير من الوهم والبلبلة في المفاهيم إلى آلياته الواحدة. إذ العادة في تصنيف الاتجاهات النظرية والسياسية أو الفصل بين السلطة والمعارضة - وإن كان هذا التصنيف طبعا ضروريا - هذه العادة تتحول بحكم الاستعمال والبقاء إلى عائق منهجي ومعرفي ذهني يوهم المختلف أنه مختلف عن الآخر، في حين أن كلاهما محكوم بالمنطق نفسه ويخضع للآليات نفسها.

لمناقشة القضايا الراهنية في العالم العربي كالحداثة والتقدم والديمقراطية والدولة والمجتمع المدني تقتضي مناقشة القضايا المنهجية في التفكير ونقدها، للكشف أساسا على منطق ما هو متحد ويوهم بالاختلاف، منطق ينشط بالميكانزمات نفسها وان اختلفت المفاهيم والتسميات والأفكار. يمكن هنا الاستشهاد بأن أكثر اللحظات التاريخية في تاريخ الفكر البشري تطورا وإبداعا، اللحظات التغييرية الحداثية، هي اللَحظات التي يتم فيها

الكشف عن منطق خاطىء مضلل، وإبداع منطق جديد.

في الفلسفة سنجد نقدية "كانت" التحليلية ومثالية "هيجل" الكلية، ومادية "ماركس" الجدلية، وظواهرية"هوسرل" التأويلية، وبنيوية "فوكو" التفكيكية. هؤلاء ينتظمون في تاريخ الحداثة الأوربية، وقد انعكست الحداثة في ثلاثة حقول حددها هيغل (1770-1831)، هي: الحقل المعرفي والحقل الأخلاقي والحقل الفني. أما فكر "مابعد الحداثة "، فقد حدده الكاتب المصري الأمريكي "إيهاب حسن" في الصفات التالية:

1- فكر يرفض الشمولية التي مثلها الأكبر "هيغل" والنظريات الكلية في التاريخ والعلوم الاجتماعية، مركزًا على الجزئيات والهوامش المحدودة والمحلية.

2- ينبذ اليقين المعرفي برفض المنطق التقليدي القائم على تطابق الدال والمدلول، أي تطابق الأشياء والكلمات.

3- يلحّ على إسقاط نظام السلطة الفكرية - في المجتمع، في الجامعة، في الأدب والفن، في العلوم الاجتماعية والإنسانية- والإطاحة بمشروعية القيم المفروضة من فوق في الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية كافة.

وهكذا تتحرر المعرفة من نظامها التمويهي، وتفكك لغة السلطة، لغة الشهوة، لغة النفاق. [4]

هكذا الفكر الأوربي - الأمريكي يبلغ أوجه إلى "مابعد الحداثة"، أما نحن فلازلنا نتحدث عن "الحداثة" بمفهومها التنويري، المرتبطة بفكرة التقدم فقط. وحتى التقدم هنا لا يأخذ معناه ألتغييري النقدي، ولكن معناه الاقتصادي - الإنتاجي البحت، وأحيانا المظهري، وهو تقدم بائس، وحداثة مشوهة.

هذا في حين أن هناك من يرى في الحداثة الاغتراب والمروق من أصالتنا، وقد تحوّلت في السنوات الأخيرة إلى "إيديولوجية" كما كانت الاشتراكية، والليبرالية حين تأبدت أنظمة بها. وعندما يستحوذ السياسيون أو الإيديولوجيون على مفهوم أو فكرة أو نظام معرفي ما فإنه "يتأدلج" ويمسخ، ويمارس به عنف ما، إنه يصبح ضمن نسيج وسائل ضغط للسلطة لأن منطق السياسة عندنا محكوم بمنطق الجيش والقبيلة وبالتالي سيظل " الفكر السياسي " عندنا فكرا لاحداثيا يكرس قيم " القبيلة " إداريا وسلوكا سياسيا، ويستثمر " الرمز " كما قلت سابقا بصورة مشوّهة من أجل البقاء والحفاظ على امتيازاته.

نحن لا ننفي رغبة التقدم عند السلطة الحاكمة أو مختلف الاتجاهات السياسية والفكرية، لكن رغبة التقدم قد لاتوصل إلى تقدم بحكم المنطق الذي يفكر به هذا أو ذاك أو بحكم عوامل أخرى، فرغبة التقدم وحدها غير كافية.

البداية الحقيقية لكل حداثة - اذ الحداثة حداثات - هي تفكيك أسس مناهج تفكيرنا والكشف عن العوائق الإبستمولوجية التي تحجب عنا عيوبنا المنهجية والنظرية، وكذا دراسة وتحليل مخيالنا المشحون بالمقدس وبتراث من التعاليم والتوجيهات، هذا المخيال الذي يظهر تأثيره في وعينا السياسي وفي اختياراتنا كما أنه له علاقة بالسلوك العنفي المتزايد في السنوات الأخيرة، ولذلك لابد من الاهتمام بالأنثربولوجية وتفرعاتها وكذا العلوم الإنسانية5.

إن المجتمعات التي كان ينتصب فيها "الإلحاد العلمي" عقيدة للدولة، كانت تنضح بالتدين من جميع مساماتها، وهكذا كانت تعتقد أنها علمية ضد -الفكر التيولوجي- لكنها كانت في الوقت نفسه تيولوجية في تفكيرها، ولم يكشف عن هذا المنطق وعمل آلياته إلا من كانت تسميهم الدوائر الماركسية الرسمية بالماركسيين المنحرفين. يقول أحد هؤلاء: } حجبت السياسي عني مدة طويلة ما هو سياسي{، واستطاع أن يقيم اللحمة

القائمة بين ماهو ديني وماهو مقدس، وتوصل في إحدى نتائجه الى أن بنى السلوك السياسي { لايغيرها تغييرا جذريا تبدل نهج الإنتاج، وبأنها مستقلة عن درجة نمو القوى المنتجة. وتفرض هذه البنى على المجتمعات رغما عنها، وعند الاقتضاء "ضد"ها، لا بوصفها استبهاماً بل طرق سلوك، والاختبار "الاشتراكي" على الرغم من إنجازه التاريخي، مقنع في هذا الصدد. وقد حققت " الاشتراكية الموجودة في الواقع " عند تطبيقها جميع ما كانت نظريتها تحظره عليها، بل حتى ماكانت تفترض انه مستحيل. وعادت تسوق إلى كل مكان وفي كل حين، وإن على درجات متفاوتة، أشكال الوجود الاجتماعي الدينية التي كان مفروضا أن تكون علاقات الإنتاج الجديدة قد استبعدت تكرّرها }6

من هنا استطاع أن يبرهن على وجود قوة غير خاضعة للمراقبة، قوة لاعقلانية في الظاهر تبطل قواعد المنطق، وهي قوة تستعصي نتائجها على خطط الأفراد وإرادتهم القاطعة، بسبب عائق الدراسات التقليدية للمؤسسات السياسية.

في فكرنا العربي المعاصر هناك جهود نظرية لنقد آليات التفكير، منها جهود "محمد عابد الجابري" و"محمد أركون" و"نصر حامد أبوزيد".

الأول بنقده أبنية العقل العربي " البرهاني،البياني، العرفاني "، مستخدما خطواته المنهجية الثلاث:

1- المعالجة البنيوية: دراسة النصوص كما هي - ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد، حول إشكالية واضحة -واستخلاص معنى النص من ذات النص.

2- التحليل التاريخي: ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي - بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية – ما قاله النص وما سكت عنه.

3- الطرح الإيديولوجي: أي الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية، الاجتماعية السياسية التي أداها الفكر المعني أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه، لجعله معاصرا لنا لإعادة التاريخية إليه.7

بهذه الخطوات المنهجية مستعينا بنتائج البنيوية استطاع أن يكشف عن آليات الأنظمة المعرفية العربية ولكن بقي في الثقافة العربية-الإسلامية مساحة لم يتناولها "الجابري "، هذه المساحة لعبت دورا في تشكيل مخيالنا ونقصد بها "ثقافة الهامش" أو ما كتب ولقن بعد القرن الرابع الهجري من نصوص ومتون اندمجت بالثقافة الشعبية وصارت مكونا نفسيا له تأثيره إلى اليوم.8

أما الثاني فيحاول استثمار العلوم الإنسانية المعاصرة في دراسة العقل الإسلامي ونقده متخذا من "القرآن" وتجربة "المدينة" نقطة انطلاق، مركزا على دور المخيال الاجتماعي (Imaginaire) Social، في تشكيل

الوعي الإسلامي، وهو يرى أن الأرثوذكسية التي تشكلت في ثقافتنا العربية الإسلامية تحول دون فتح الأضابير التاريخية وتجديد الفكر بشكل جذري، ومن هنا يسعى إلى تفكيكها9. أما الثالث فقد أصبح يشكل مادة إعلامية بما أثير حوله من اتهامات إعتقادية وصلت إلى حد تطليق "زوجه" منه قضائيا بحكم أنه "مرتد"، له مجموعة من الدراسات والمؤلفات ولكن الذي ثار حفيظة المشايخ الدينيين كتابان "مفهوم النص" و"نقد الخطاب الديني"10،في "مفهوم النص" يرى أن القرآن نصاً لغوياً يمكن أن يدرس من كل زوايا العلوم، باعتماد منهج التحليل اللغوي بالخصوص، وتستهدف دراسته هذه بالخصوص ما يلي:

1- إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية باعتبار النص

القرآني نصا لغويا وهو ما حدث بالفعل في علوم التراث.

2- تحديد مفهوم موضوعي للإسلام، مفهوم يتجاوز الطروح الإيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي، ومع التشويش في التفكير الديني والإرهاب الفكري الذي تمارسه " الجماعات الإسلامية " وبعض العلماء الدينيين.

المدخل العلمي - الموضوعي للنص هو مدخل الواقع والثقافة، "الواقع" الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص، ينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، "والثقافة" التي تتجسد في اللغة.

وما توصل إليه في هذا الكتاب - المعتمد كليا على ما ورد عند السيوطي والزمخشري في "علوم القرآن" - هو أن النص والنبوة ترتبطان بثقافة العربي، وليستا ظاهرتين مفارقتين، فالاتصال بالجن في الشعر العربي (واد عبقر) والكهانة والعرافة هي الأسس الثقافية لظاهرة الوحي، كما أن التصور الوجودي الأزلي الكتابي للنص (في الخلاف الذي جرى حول القرآن، هل نزل جملة إلى سماء الدنيا أم هو في كتاب محفوظ أزلي؟) أدى إلى المبالغة في قداسة النص وتحويله من كونه نصا لغويا وإلا قائلا للفهم إلى أن يكون نصا تصويريا (الخط ورسمه)، وسيادة مفهوم للنص يوحّد بين دلالته اللغوية وبين ذات المتكلم، كما أن التعامل مع النص مرّ بمرحلتين:

مرحلة كان الاهتمام في تفسيره بما يحرّر طاقة الإنسان - أي أن المحور المركزي كان "الإنسان"، أما المرحلة الثانية فدشنها "أبو حامد الغزالي" (ت450هـ) والتي لا تزال مستمرة إلى اليوم في الفكر الديني، بحيث أصبح التركيز على مصدر النص وقائله، فأهدرت طبيعته ووظيفته في الواقع، يقول: } على يد "الغزالي" تمّ تحويل النص إلى بحر من الأسرار والعلوم، لا يكاد العقل الإنساني يلتقط منها سوى بعض السوانح السطحية، وهنا يتم التقليل من شأن العلم الإنساني والتهوين من قدرة الإنسان وطاقته على اكتشاف

قوانين الطبيعة والكون { 11.

أمّا في كتابه "نقد الخطاب الديني " لا يعتمد التفرقة - المستقرة إعلاميا - بين "المعتدل" و"المتطرف" فالفارق بينهما بالنسبة له في الدرجة لا في النوع، فالآليات واحدة، وهناك عنصران جوهريان " النص " و" الحاكمية"

الآليات التي حاول رصدها هي:

1- التوحيد بين "الفكر" و"الدين" وإلغاء المسافة بين "الذات" و"الموضوع".

2- تفسير الظواهر كلها بردّها جميعا إلى مبدأ أول أو علة أولى، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية والطبيعية.

3- الاعتماد على سلطة "السلف" أو "التراث"، وذلك بعد تحويل النصوص التراثية - وهي نصوص ثانوية - إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الأحوال عن النصوص الأصلية.

4- اليقين الذهني والحسم الفكري " القطعي " ورفض أي خلاف فكري من ثم إلا إذا كان في الفروع والتفاصيل، دون الأسس والأصول.

5- إهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى ذلك في البكاء على الماضي الجميل يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الراشدية وعصر الخلافة التركية العثمانية.

هذا عن الآليات، أما المنطلقات فيحصرها في مسألتين هما:

ا -الحاكمية وهو مفهوم يقوم على الهجوم الكلي على التفكير العقلي ورفض الخلاف والتعددية ووضع "الإنساني" مقابل "الإلهي" وترتب عن هذا المفهوم التكفير والدعوة إلى الجهاد.

ب - النص حيث ينطلق الباحث من أن النصوص الدينية دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لايخرجها عن هذه القوانين لأنها "تأنسنت" منذ أن تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد إنها محكومة بجدلية الثبات والتغيير، وهكذا يخلص "نصر حامد أبو زيد" في هذا المنطلق إلى: } أن الخطاب الديني بكل مستوياته... من معتدل (حكومي أو معارض) ومتطرف وتعليمي وتربوي وإعلامي، يشترك في آلياته ومنطلقاته الفكرية على السواء {12.

هؤلاء المفكرون متفقون على أنّ وعينا الحالي محكوم بوعي تراثي لا حداثي، وآلية هذا الوعي هي التي تحول دون إبداع فكري حقيقي.13 لكن هل هذا العامل وحده كاف، بمعنى هل نقد العقل العربي - الإسلامي بإرجاعه فقط إلى تشكيلاته التراثية هو الذي يمنحنا وعيا حديثا جديدا؟

إن متابعة التفكير العربي اليوم، حتى من خلال وعيه اليومي، يعدّ ضرورة لتجاوز القيود التي يأسرنا بها تراثنا، وتجاوز وعينا الحالي المتكلس. وهذه المتابعة تقتضي فعلا، كما يرى كثير من مفكرينا اليوم استثمار آخر تطورات العلوم الإنسانية، وتفكيك بنية وعينا، هذا التفكيك الذي سيقضي على الترسيمات التي توضع عادة بين من في السلطة ومن في المعارضة، أو بين الاتجاهات الديمقراطية - الحداثية والاتجاهات الإسلامية، إذ أن هناك منطقا واحدا يحكم هؤلاء مهما اختلفوا وتباينوا، منطق ينشط بميكانزمات واحدة، ويوهم كل طرف بأنه مباين للآخر، وهذا الوهم هو الذي يمنعه من نقد نفسه ومن يقظته إلى منهجيته في التفكير.

كثير من الماركسيين لم يجدوا أنفسهم بعد الهزات التي أصابت معظم الدول

الاشتراكية، إنهم لا يفكرون إلا بمنطق الذين كانوا يتهمونهم بالتخلف والظلامية، كما أن منطق المعارضين للسلطة قد لا يختلف عن هذه الأخيرة، فالسلطة ليست فقط السلطة الحاكمة بمؤسساتها، إنها قائمة في كل خطاب تقوم به حتى ولو كان يصدر عن خارج السلطة، والتاريخ ليس إلا السلطة ذاتها. من هنا اتجهت الدراسات الألسنية -الفلسفية الى اللغة لأنها تنطوي على علاقة استلاب قاهرة، وتحتوي على التوجيه والسيطرة، فمجالها واسع وبها تمارس السلطة قهرها وعنفها.14

إن تفكير السلطة يتقاطع ليلتقي مع السلطة المعارضة - الخارجة عنها - ويختلف ليتحدّ. فكلاهما يؤبد الآخر فكرًا وممارسة وقوة في التسلط. إذا كلاهما ينتج الآخر، فالاختلاف الحقيقي لا يكون إلا على مستوى آليات التفكير في العمق- الجوهر. يمكن أن نعطي مثالا - قد يكون صحيحا - أليست بعض الأنظمة العربية، بمنطق سياستها وتفكيرها، أنتجت نفسها عبر نقيضها – ما يتوهم نقيضها - الحركات الإسلامية؟، فمنطق الحزب الواحد الذي ساد دولا عربية يلتقي بالآليات نفسها، مع منطق الحركات الإسلامية(آلية شرعية الماضي) إذ أن بعض الأنظمة العربية تعتمد تاريخها التحرري في تمسكها بالسلطة وكذا الداعين إلى "دولة إسلامية" يعتمدون وجوب إتباع النصوص القرآنية التي بحسبهم وضعت أسس الدولة الدينية.

حقيقة الاختلاف والتغاير ليست هي ما يتوهم من اختلاف في الفكرة أو المفهوم، لكن الاختلاف في منهجية التفكير، في آلياته، والسعي نحو وعي نقدي حضاري - اختلافي، شرط أساسي للحداثة وممارسة الديمقراطية.

آليات وحدة ما هو مختلف

يبدو أن فكرنا العربي المعاصر أصبح مغرما بالتصنيفات فقط. وبرغم أن التصنيف خطوة أساسية في بناء الحادثة العلمية، إلا أنه مع استعماله بكثرة وإعطائه أولوية سيقيد

التفكير ويؤطره ويحول دون كشف عوائق التفكير النقدي- الحداثي. وهو تصنيف سياسي بالدرجة الأولى نتيجة هيمنة ما هو سياسي التي تم الحديث عنها من قبل.

هذا التصنيف للمقابلات المضادة، " الأزواج أو الثنائيات المتناحرة "، يوهم بالاختلاف ويغطي نقاط الالتقاء التي غالبا ما تكون عوائق منهجية في ممارسة التفكير. إن الحديث عن الديمقراطية في الوطن العربي لا يكتمل إلا بالحديث عن الحداثة، لأن الديمقراطية هي نتاج تاريخ الحداثة في أوربا، بل هي تجل من تجلياتها. ولذلك سيكون السؤال التالي ضروريا: هل ينبغي أن نتحدث (نتعصرن) قبل أن نكون ديمقراطيين، أم نحقق الديمقراطية كطريق للحداثة؟

أيهما ينبغي تحقيقه؟ إن معاناة الديمقراطية، وعدم ولادتها في بعض البلدان العربية، قد يرجعها بعضهم الى سيادة النمط التقليدي في التفكير أو الأشكال الاجتماعية.ومن هنا كيف يمكن تحقيق الديمقراطية على أرضية تقليدية - قبلية في حين انتعشت في أوربا في مناخ حداثي وعلى أرضية اقتصادية - ليبرالية متجاوزة كلية النمط التقليدي؟ وهذا معناه أنه لا يمكن الوصول إلى الديمقراطية إلا بعد تحديث البنية الاجتماعية - الفكرية في وطننا العربي - طبعا الديمقراطية بمفهومها المعاصر على أنها منهج وليست عقيدة، وعلى أنها ممارسة دستورية. فهي لاتدعي أنها شريعة بديلة من غيرها من الشرائع، ولاهي تطمح في أن تكون عقيدة منافسة لغيرها من العقائد السياسية الشاملة 15.

لكن ينبغي الحذر من أن يتحول الحديث عن الحداثة -العصرنة - إلى صيغة تبريرية تستخدمها السلطة لتأجيل الديمقراطية، كما عشنا في السابق تحت تبرير تأجيلي يرى أن تحقيق الديمقراطية الاجتماعية أولى من تحقيق الديمقراطية السياسية، فلا حققت الأولى ولا الثانية، ووصلنا إلى ما نحن عليه، فلم نعد "إلا بخفي حنين "

إن إشكالية الحداثة ترتبط بالديمقراطية ومعالجة قضايا الهوية والوحدة العربية ؛

إنها قضايا مرتبطة متشابكة لا يمكن عزل إحداها عن البقية أو تأجيل بعضها، والمثقف العربي له إمكانية المساهمة الفعالة في تحقيق هذه القضايا، وبدايته هي مواجهة تفكيره وتفكيكه ؛ فنقد الفكر هو بداية كل حداثة، ولا يمكن أن يتم نقد أي فكر إلا بكشف عوائقه المنهجية، وتحليل وسائله المفهومية.

سأحاول أن أتلمس عناصر مشتركة بين من يتوهم أنهم يختلفون، وهي عناصر تجعلهم يلتقون ويكرّسون نمطية واحدة في التفكير مستنسخة، تتمثل هذه العناصر المشتركة في النقاط التالية:

1- الصراع حول امتلاك المقدس

المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي16يحضر بقوّة في فترات تاريخية وقد يكون مجيشا وصانعا وحضوره محكوم بعوامل معينة، وهو اليوم يحضر حتى في الدول الأكثر حداثة وتقدما؛ إنه عالم من الرموز والسيميائيات الذي يتشكل بفعل المخيلة الاجتماعية، وينتعش من خلال جدل الحضور والغياب، ففي غيابه حضوره. ومادام يعتبر أحد الحقول السياسي، بل إن السياسي اليوم في الوطن العربي محكوم أصلا بالمقدس المتوارث أو يصنع مقدّسه، لذلك سوف نجد أن التفكير السياسي العربي مبطن بالمقدس بل يشكل لاوعيه ؛ ومادامت الحركات الإسلامية في الوطن العربي تعيد تشكيل المقدس وتقحمه في الصراعية الدنيوية، فإن المقدس أو المقدسات سيصبح أكثر المجالات التي يقع حولها الصراع، فالصراع حول امتلاكه هو في أساسه صراع حول امتلاك السلطة ؛ وستصير السلطة والمقدس شيئا واحدا: } فدرجات الوعي التاريخي مترابطة مع أشكال تمركز السلطةالسياسية ومداه. ففي المجتمعات المجزأة، غالبا مايكون المحافظون على المعرفة المتعلقة بالماضي هم وحدهم أصحاب السلطة{17.

إن بعض الأنظمة العربية منذ سنوات استقلالها وقعت في المزايدة في ما يتعلق بالدين مع الحركات الإسلامية، وهذا ما قوى النزاع حوله، ونشط التأويل السياسي للنص القرآني.

واستخدام "المقدس" تمّ من طرف النظام قبل المعارضة، ففي الوقت الذي كانت تنتزع آيات قرآنية كريمة أو أحاديث نبوية شريفة من سياقها العام وتعطى لها تأويلات اشتراكية، كانت في نظام آخر تعطى لآيات أخرى تأويلات ليبرالية. ولإسقاط التأويلات السابقة قامت تأويلات معارضة، وهي تتم بالآليات نفسها. وهذه الممارسة في قراءة المقدس هي التي تقويه أكثر، بل قد تنتزع ثوب قدسيته من كثرة المبالغة في دنيويته. هكذا تتقيد حركة العقل العربي وتنحصر في التأويل المغلق لا المفتوح الذي يبقى سجينا للنص، ويزداد الخوف من الاستعانة بالعلوم الإنسانية لقراءة "المقدس" ودراسته دراسة علمية.

ليس المقصود "بالمقدس" الدين فقط، لكن كل ما توارث وتقدس بفعل احتوائه من طرف السلطة، أو صار جزءا من الاحتفالية الروحية لدى الشعوب. يمكن هنا أن نتحدث مثلا، عن " الثورة التحريرية "في الجزائر، فكل يدعي الانتساب إليها والإخلاص لمبادئها 18، ويقع النزاع حولها كما يقع حول "الآية القرآنية".وهذه الثورة التي صارت مقدسة تعاد بطقوس رمزية باستمرار، والقصد من ذلك طبعا تقوية سلطة تعيش بالمقدس وتخلد به.

2 - خطاب الثنائيات والتلفيقية

إننا مغرمون بالأزواج (الثنائيات)، وحينما تتعبنا أو نعجز عن المخرج من مأزق الزوج نلجأ إلى التلفيقية (syncrétisme)، وهذا ليس معناه أن نلغي التفكير ضمن الأزواج، فالزوج له حضوره حتى في الممارسة العلمية التجريبية. وحتى الفلسفات الكبرى كانت تحكمها الثنائيات، والفلسفة الحديثة الديكارتية كان مبدؤها: الذات / الوجود، والفلسفة الماركسية: المثالية / المادية، والفكر العربي - الإسلامي تأطر وتطور ضمن جملة من

الأزواج: اللفظ / المعنى، الظاهر / الباطن، العقل / النقل. لكن هذه الأزواج كانت مفتوحة، وهي تنويعات زوجية لإشكاليات حضارية وحركية نظرية وعلمية اجتهادية تطورية.

إن خطابنا يرزح تحت ثنائيات مفقرة، وحتى عندما يراد الخروج منها أو ترضية الأطراف المتناقضة، ينتهي إلى تلفيقية مبسطة - كما قلت – لا تغني ولاتسمن من جوع. إنها وسطية وهمية شبهها أحد الكتاب العرب "بالنخلة العربية" التي تسمح بتجاور الشيئين وأحيانا الضدين، " إن رأسها في الشمس وأقدامها في الماء" 19

هناك مجموعة من الأزواج قد يطفو أحدها على السطح وينال قسطا واسعا من المناقشة في فترة زمنية محددة، ثم يضمر أو يختفي، وقد يعود إلى البروز ثانية، هذه المجموعة من الثنائيات - الأضداد –لا تكون لها القوة نفسها في التأثير على الرأي العام أو في سجاليات الصحفيين والمثقفين.

ترى ما هي عوامل بروز هذا الزوج دون الآخر؟ إلى أي مدى تكون هذه الأزواج إشكاليات حقيقية لمرحلة تاريخية بكل جوانبها، وللحظة سياسية ما؟ هل هي فقط تنويعات وإفرازات لقضايا أخرى أكبر منها؟ أم هي خطأ في المعالجة النظرية ووهم يغذي التكرارية والبقاء في حلقة مفرغة وعدم مراوحتنا مكاننا وكأنه قدر محتوم؟ وإذا كان لا هذا ولا ذاك، فهل هي سمة تطبع عقليتنا العربية؟

الأزواج كظاهرة عرفها الفكر السياسي والنظري (الفلسفي)، وحتى الطبيعة تعرفها كجوهر لوجودها - كما ذكرت سابقا -. ولكن قد نجدها أحيانا تتحول إلى تخطيطات مقاسية يحشر ضمنها المثقفون والاجتهادات، وبالتالي يفقر الخطاب السياسي أو الفكري، فيسقط في التكرارية والدوغما والإقصاء للمخالف، وهكذا تكون الأزواج في هذه الحالة جامدة ساكنة. إنها تسود في فترات سيادة اليقين الفكري، اللاهوتي مثلا، أو في فترات سيادة الخطاب السياسي وتغلبه على الخطابات الأخرى. وكثيرا ما ينتعش "اليقين" في

فترات سيادة الإيديولوجية والعقائد الشمولية.

إن جمود "الزوج" و"تأدلجه" وممارسته هيمنة من نوع خاص على التفكير، تخلق الاتباعية وتقديس النموذج. وقد يحضر الزوج مكثفا متنوعا في مرحلة تاريخية معينة، لكن تكثره وتكثفه ليسا من جهة إبداعه وحركيته التطورية، بل من جهة كميته وتناحره الصراعي غير الجدلي. وهو تكثر وتكثف تحكمه آلية واحدة معيقة للإبداع، آلية المقاسات السهلة للآراء السياسية والفكرية أو تأويل تبسيطي لنموذج ما، من الماضي أو الحاضر أو بهدف إلغاء الآخر وإقصائه.إنها آلية تناحرية تخلها إيديولوجية الزوج والتصنيف، وتجاوزها لا يكون الا بالإبداع والتحرر من هيمنة الآليات الذهنية التقليدية التي تكرست في وطننا العربي بفعل المدرسة والإعلام والخطاب السياسي الشمولي.

وهكذا بدل الأزواج الساكنة، تكون الأزواج المفتوحة القائمة على أسس علمية وتتخلص من إيديولوجية الشمولية وتضع حدودا بين المستوى الاجتماعي - الإقتصادي، والمستوى الثقافي - العلمي، وخصوصية كل مستوى نرغب في الحديث عنه.

3-هيمنة النموذج

هل من الممكن التخلي عن نموذج ما، في التفكير والمناقشة؟ إن النموذج يحضر دوما، سواء عند حديثنا عن الديمقراطية، أو طبيعة الحكم أو الحداثة ؛ إنه المرجعية التي يستند إليها أي تفكير. حتى الفكر الأوربي، خلال عهد نهضته وتنويره، كان نموذج العهد اليوناني حاضرا فيه. إذن النموذج يحضر بقوة، ولكن متى يكون معوقا للتفكير الخلاق؟ أي متى يصبح عاملا مسهما في الاستنساخ والفقر الفكري والسقوط في الاتباعية؟

اليوم في خطابنا العربي المعاصر، وبعد سقوط التجربة الاشتراكية السوفياتية، بقي نموذجان: التجربة الليبرالية القائمة، وتجربة دولة المدينة الإسلامية التي قامت منذ

أربعة عشر سنة وبقيت خيالا وحلما للجماعات الاحتجاجية. فهناك صراع حول نموذج الحداثة المرتبط أساسا بالليبرالية، ونموذج "الدولة الإسلامية" المرتبط بتجربة "المدينة". والنموذج هنا يصير مركزية يتوجه نحوها التفكير، طبعا في الوقت الذي اهتزت فيه العلوم الإنسانية في أوروبا بفعل محاولات هدم المركزية من طرف مفكرين كبار مثل "جورج بالاندييه" و"ميشال فوكو" و"هابرماس". لم يعد الآن للإيديولوجية المركزية الأوربية حضور قوي في أدبيات هؤلاء مثل ماساد سابقا، باعتبار أن المركزية ترتبط أساسا بمرحلة استعمارية شوفينية تجعل التفكير يلغي الآخر ويبقى سجين طروحات التفوق.

غير أنّ عقلنا العربي المعاصر لا يستطيع التفكير إلا ضمن نموذج محدد يمركز نفسه في ما أصبح متجاوزا، ويشلَّ قدرته بالعوائق التي تتكون بفعل طبيعة تفكيره، وأيضا بفعل هيمنة السياسي المغرم بالنموذجية.

تمثل هيمنة النموذج إعاقة حقيقية نحو الانتقال إلى التفكير الحداثي، وتتشكل أيضا لاشعوريا، وهنا تأثيرها أقوى. وهذا ما يفسر لنا الانتقال مباشرة وبشكل مفاجىء عند بعض الماركسيين بعد سقوط التجربة السوفياتية إلى نموذج الليبرالية الأوربية، ومنهم طبعا من ينتكس ويعود وبشكل مبالغ فيه إلى " تجربة المدينة".

من يتمسكون بالحداثة الأوربية الليبرالية بمبالغة كبيرة وبتهويل، وكأنها المخرج الوحيد-طبعا الحداثة كما يتصورونها في مسالة الفصل المطلق بين الدين والسياسة - ينسون تجربة تركيا، مثلا. } فمن الممتع والمهم هنا أن نعود إلى دور الوظيفة الرمزية وأهمية هذا الدور في تأسيس نظام معنوي وسيميائي جديد، يشتق منه النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي الجديد. لقد كرست ثورة أتاتورك انتصار العقل الوضعي التاريخاوي المنبثق جذريا عن الوعي الأسطوري الذي لا يزال يهيمن على الأغلبية العظمى من المؤمنين ورجال الدين والأميين في تركيا وغيرها من البلدان الإسلامية. وعندئذ نجد

أن القطيعة الإيديولوجية الحاصلة بين القادة الثوريين من جهة وبين الجماهير الذين يطمحون إلى تحريرها من جهة أخرى تصيب حتى " الرأسمال الرمزي " المؤبد على مدى العصور من قبل التراث الحي، وعندئذ تتحول الرموز إلى مجرد إشارات أو لافتات يتعرف على أنفسهم من خلالها مباشرة كل من المحدثين والمحافظين. تركيا اليوم تتداخل فيها العوامل الماضوية الإسلامية بشكل أكثر ثقلا وضخامة من أي يوم مضى، مع عوامل التحديث واستعداد البلاد "للتأورب" والدخول في الحداثة { 20. وقد كان انتصار حزب "الرفاه" الإسلامي في الانتخابات مصدقا لذلك، وعودة "الجيش" في التأثير السياسي يجعل من تركيا بلد التأزم مستقبلا.

إن التفكير المحكوم بـ"النموذج" يستنفد طاقته في الدفاع عن نموذجه، ويبقى الصراع بين نموذجين او أكثر، صراع الاتباعية لا الإبداعية. فما يحكم منطق هؤلاء يحكم منطق أولئك.

تتحول هيمنة النموذج إلى عائق مكرسة لآليات منمطة حينما يتم نسخها والاحتماء بها مع نقص نفسي (سيكولوجي) بانعدام إمكانية إبداع ما يحاكيه. وهكذا يتم إلغاء التاريخية تماما ويستمر العقل المأسور بالنموذج في الوهم بالقدرة على التقدم. إن الذين يفكرون في حداثة مستنسخة هم أيضا يتحولون تدريجيا إلى لاهوتيين كأولئك الذين يتهمونهم، كلاهما يؤسطر نموذجه، وفي الأسطرة ينشط المخيال ويبقى لقوة الانفعال حضور في النقاش.

الفصل الثاني المتون المغلقة والاجتهاد المفتوح

نتحدث عن ماضينا وتراثنا بنرجسية مبالغة وتقديسية تمنعنا من إعادة بناء العلاقة الواعية السليمة بهذا الماضي، وفي بعض هذا الحديث أو الكتابة هناك أسر لمقولات جاهزة ولمفاهيم ومنهجيات فيها سمة التحيز، وهذا يشكّل إبقاء الذات داخل سياجاتها المتعالية ويمنعها من أن تحقق التوافق مع نفسها ومع الغير "الآخر" في إقامة علاقة عادلة وحوارية يطبعها التسامح والاعتراف.

هذه العلاقة القدسية بالتراث والماضي والأجداد لها أثرها على المستوى التعليمي والاجتماعي والتواصلي والسياسي، بحيث تختفي سمة الإبداع والتجديد كحالة حضارية لعلاقة سليمة مع التراث، ويزول الحوار العادل بين الأفراد أو المؤسسات كسمة تواصلية تخضع لأفق الحياة والتوافقات التي تكون سقفاً كحدّ أدنى لنجاح العلاقة الحوارية، والحوار السياسي هو أحد أشكاله القصوى.

في غياب الإبداع والتجديد وأفق الحياة "بمعنى الإقبال عليها وعلى المستقبل" والحوار الذي يضمن الاعتراف والعدالة، أي اعتراف الذات بقيمة الآخر وبمواطنيته إذا كان من نفس الجنسية أو بإنسانيته إذا كان آخر خارج حدود اللغة والدين والجغرافيا، وتحقيق مبدأ العدالة الذي يعني مثلاً أن نعترف بفضله علينا أو أننا ارتكبنا جرماً في حقه ويعذبنا ضميرنا بالتأنيب كما تطالب اليوم الجزائر فرنسا بذلك.

هنا العدل يقتضي احترام خصوصيته وإنسانيته وهي سمة أخلاقية ديوأنطولوجية، وهي أساس العدالة المؤسساتية، أي المؤسسات بما فيها المؤسسة الاجتماعية، إذ أن العدل هنا يأخذ طابع التحكم مثلاً لقوانين تضمن مبدأ الحوار والاختلاف والتساوي أمام القانون، وهي تنسجم تماماً مع نظام ديمقراطي حرّ.

أردت بهذا الوصول إلى الحديث عن المتون المغلقة عندنا التي تكبّل العقل عن التجديد والاجتهاد وتحول دون الإقبال على الحياة بإرادة خلاقة، وتشوش الحوار أو تقضي عليه وبالتالي لن تكون هناك توافقات على مستوى البنية الحوارية، إذن هي سمات ثلاث تطبع المجتمعات ذات المتون المغلقة كمجتمعاتنا العربية ويكون ضدّها سمات ثلاث نقيضها حين تكون المتون مفتوحة أو يتم إبداع متون جديدة لعصر جديد:

1ـ التجديد والإبداع في مقابل التقليد والحواشي التابعة للمتن، والحواشي هنا قد تكون أيضاً مرجعيات غربية من مناهج وطرق تفكير تتحول إلى شرح وتبسيط وتكرار عند مفكرينا اليوم، وخصوصاً عند بعض من يدعون للحداثة والتجديد، فالمتن هنا الذي يشكل سلطة على العقل قد يكون تراثياً وقد يكون غربياً معاصراً لنا.

2 ـ الإقبال على الحياة في مقابل الانسحاب من الحياة وتقديس الموت ـ هنا لا أقصد الاستشهاد الذي هو أيضاً إقبال على حياة بمعنى آخر ـ ولكن أقصد إشاعة ثقافة عذاب القبر والآخرة بصورة مبالغ فيها، أو التكفير الذي هو إعدام للحياة، على اعتبار أن إلحاق نسبة الإيمان للناس هو انساب ولادة متجددة لهم.

3 ـ أما السمة الثالثة النقيض فهي الحوار العادل مقابل الهيمنة، وأن تكون الأنا مستمعة لنفسها فقط، ألحقنا هنا محمول العادل لمسند الحوار، بمعنى أنني عندما أعترف بك وأحترم خصوصيتك الحضارية والعرقية والدينية الاجتماعية أحقق بذلك عدلاً، والعدل يبدأ من هنا من اعترافي بالآخر أو أنه جزء من الحقيقة التي أريد أن أصل إليها، وإذا حاولنا أن نؤول الحديث النبوي "المسلم مرآة أخيه" ليس بالمعنى التشابهي المطلق المكرر للواحد ولكن بمعنى أن أكتشف ذنبي وعيبي وبشاعتي أو جمالي من خلال شهادة الآخر وإقراره، الإقرار الذي هو اليوم في الفلسفة التأويلية لدى بول ريكور21 مثلاً أساسي في إقامة أخلاق جديدة في زمن تواصلي جديد.

إن المأزق والإحراج الذي يجد فيه الغربي أو العربي اليوم هو في كونه لا يستطيع الإقرار بذنبه أو جرمه الذي يعتبر مدخلاً ضرورياً لنجاح الحوار والتواصل، لو شئنا المقارنة بيننا وبينهم في اللاتواصل الذي هو حالة مستمرة وتأخذ في كل عصر لباس يخصّها لوجدناه في مسألتين تعودان إلى جذور تاريخية ودينية، فـ"الحقيقة" مثلاً عند الغربيين التي تعود إلى زمن الإغريق التي قامت على إبعاد غير الأثيني من نمط الحضارة فقد كانت تعني كلمة بربري هو ذلك الخارج عن الحدود الإغريقية أو الرومانية فيما بعد، أو هو بمعنى من به لوثة في لسانه ولا ينطق بشكل جيد، فالنطق والعقل هنا يصيران بمعنى واحد كما نجد ذلك أيضاً عند بعض اللغويين المسلمين في القرن الرابع الهجري، ثم تحولت الحقيقة عند الكنيسة إلى جمود وحصرها في تعاليم الرسل ثم ازدهرت مع ديكارت وكانط لتكون بمعنى الأنا الخالص الذي يصل إلى وعي خالص وإلى الحقيقة أما الضلالة قد تأتيه من الآخر.

هذه الرؤية هي التي أعقبتها معاول للهدم على يد من يُعرفون برواد الريبة والشك ماركس وفرويد ونيتشه ثم تطور ذلك مع ما نسميهم اليوم فلاسفة الاختلاف وما بعد الحداثة، الحقيقة هنا يسعى العقل الغربي اليوم لكشف بهتانها وانغلاقها على الذات في فترات أخرى، أما نحن فربطنا الحقيقة بالجماعة بالأمة، وليس معنا هنا التواصل أو الاعتراف بالآخر }فتصير كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...{22دستوراً متعالياً نحسّ فيه بالتفوق والأفضلية على الآخرين وهي في الأصل آية نزلت في اليهود.

بهذه "الجماعية المتعالية"23التي تجد في القبيلة كعصبية صونها من الاندثار وشرعيتها، وفي الحاكم المستبد أبوها وراعيها المفضّل بحيث تتماهى معه، وفي المتون المغلقة شكلها الثقافي والحضاري. فهي مع مرور الزمن تصنع لنفسها حياة أخرى هناك بحيث تصور النصوص المؤطرة لها أن حديث أهل الجنة باللغة العربية، وأن العرب هم

أكثر أهل الجنة، وهو يذكرنا بالكتابات النسبية أي التي أرخت للأشراف من كون النسب سيشفع للمسلم يوم القيامة، وقد قام الحافظ التنسي مؤرخ بلاط الزيانيين بتلمسان - الجزائر - بكتابة تأليف يثبت فيه شرف بني زيان الذين هم بربر "أمازيغ" جداً عن جدّ، وجاء به إلى أحد الأمراء الزيانيين وأراه إياه فعلّق هذا الأخير بقوله: "إن كان ذلك صحيحاً فنرجو أن ينفعنا في الآخرة أما الدنيا فقد ملكناه بسيوفنا"24.

الأنا المتعالي الغربي والجماعة المتعالية العربية - الإسلامية هي ثنائية حضارية حين تتحول إلى متون مغلقة وحواش مغلقة تحول دون الحوار العادل.

نحن المسلمين مازلنا لم ننقد متوننا المغلقة وحين نتصور أحياناً أن مجرد دعوتنا إلى التجديد والعصرنة قد قمنا بذلك نجد أنفسنا إما كتبنا حاشية على نص عربي - إسلامي تراثي، أو على نص غربي أوربي أشهرنا به واعتقدنا شرحه والدعوة إليه تجديداً وخروجاً على المتن.

لنعطي أمثلة على المتون المغلقة25 التي يمكن حصرها في ثلاثة: "متن تاريخي" و"متن مذهبي مالكي - أشعري"، و"متن سياسي"، قد ترافقه متون أخرى ولكنها تخضع لهذه المتون، كالمتن الإعلامي المحصور في صورة واحدة أو خبر واحد، ولو أن تجربة الصحافة المكتوبة قد جعلتنا نكسر الخبر الواحد، ولكن الصورة الواحدة مازالت تكرّس جمودية المتون الثلاثة المذكورة آنفاً.

المتن التاريخي

أقصد بالمتن التاريخي هنا العودة إلى الثورة أو العائلة أو المجد التاريخي كمرجعية سياسية دون النقاش وإبراز الاختلاف، فالثورة كفعل تحريري إنساني هو ما سيظل باقياً معنا أما المواثيق فهي عرضة للرفض والردّ والتعليق والنقد والتجريح، كما أن العودة إلى

المقاومة كمتن ظلّ مغلقاً أمام كل خروج، فهل مثلاً نستطيع اليوم أن نتحدث عن نصوص تلك الفترة التي كتبت خارج المقاومة ولم تكن بالضرورة مع الاحتلال؟ كما نسمع ذلك أحكاماً عليها من بعض مؤرخينا غافلين إعمال مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في تحليل بنية النص، هل يمكن الحديث عن الذين كتبوا ضدّ الأمير في ذلك الزمن من فقهاء ومتصوفة أو ضدّ شكل آخر من أشكال المقاومة؟.

التاريخ هنا ليس الحدث وتأريخه، ولكن الفعل الإنساني سواء أكان حدثاً أو مروية تحدث عنها ما يسمّى سرداً وهو تاريخ أيضاً، وهنا تشترك حقول معرفية عديدة في الدراسة والبحث وإلا كنا أيضاً أمام المتن المدرسي العقيم الذي تلقنه الجامعة لطلبتنا وأساتذتنا.

المتن الفقهي ـ المالكي

عن "المتن المذهبي ـ المالكي" يمكننا ذكر نصيّن ظلا مهيمنين على العقل المغاربي مثلاً مدّة خمسة قرون وإلى اليوم وكتبت مئات الحواشي حولهما: "متن الشيخ خليل"26في الفقه و"متن السنوسي"27في العقائد وعلم الكلام، وصارا يحفظان على ظهر قلب وتكلّس العقل المغاربي عندهما، نذكر ذلك لأن بعضهم يعتقد اليوم أن مواجهة السلفية الوهابية تتم بالانضواء داخل هذا المتن أو ذاك والتلحف به ـ "من كلمة لحاف" ـ في حين أن الاقتضاء هنا الإبداع والاجتهاد والخروج عن المتن ورؤية متون أخرى غير مالكية وسنية ـ أشعرية، فقد عرف تراث المغاربة المذهب الحنفي كذلك والمذهبية الخارجية والتشيع.

هذه الفروقات ضرورية وتحررنا من الرؤية المتنية المذهبية المغلقة، ومن هنا فالخروج من المتن المالكي هو في نقده وليس الافتخار به وفي رؤية متون أخرى، وأذكر هنا المازوني الفقيه المجتهد صاحب "النوازل"28الذي لم يستشهد بالشيخ خليل إلا قليلاً ولم

يكن مقيداً بنصه كبعض الفقهاء الآخرين.

المتن السياسي

أما "المتن السياسي" فهو ينغلق نحو الأحادية سواء أكان سلطة أم معارضة كلّما صارت مرجعيته متناً مغلقاً مثل المرجعية التاريخية ويتغذي من المتنين السابقين المغلقين "المتن التاريخي والمتن المذهبي"، ودائرة المتون الثلاثة هي التي ترسّخها العملية التعليمية في المدرسة والجامعة، كما أن المتن السياسي المغلق يتجه نحو تضييق هامش التنوع والمعارضة ويكون الطابع الحزبي مثلاً قائماً على الفردية والزعاماتية.

بنية المتن السياسي المغلق تكون له أيضاً الحواشي الشارحة التابعة من مساندة نفعية ومصلحية آنية، كما أن هذا المتن يقوم على أسس هيمنة المجموعات التي يسيطر عليها وهم الانتصار التاريخي أو الجهوية العفنة أو المصلحية وهي شبكات معقدة تحتاج للتحليل وفك المتن.

إن المتون الثلاثة المغلقة التي تحدثنا عنها لا يمكن الاجتهاد من داخلها إلاّ بالانتباه إلى متون أخرى تختلف عنها وبرؤية التعدّد ومساحات الاختلاف، ولو حاولنا أن نعود إلى بداية القرن التاسع عشر لمتابعة خطاب النهضة وتعثراته فسنجد من مظاهر هذا التعثر هو تحول ما كان اجتهاداً وتجديداً إلى متن جديد، أو التخلي عن هذه البدايات التجديدية للعودة إلى المتون السابقة واستمرار التحشية حولها.

خطاب النهضة: التقليد والتجاوز

هل يمكن قول الحاجة إلى إعادة القراءة لخطاب التحديث والتجديد في الفكر الجزائري الحديث بدءاً بنصوص "أبي راس الناصري" "حمدان خوجة" و"الأمير" و"ابن العنابي"(من القرن التاسع عشر) و"ابن أبي شنب" و"محمد بن سليمان" و"ابن باديس" و"العلوي"(القرن

العشرون)29؟.

قراءة تحاول فك العبارة، عبارة التحديث والتجديد، وهي عبارة تتميز بمظاهر القلق والتردد والتناقض خصوصاً في موقفها من الآخر "فرنسا هنا تحديداً" وفي مرجعياتها التراثية بين سنية مالكية واعتزالية في مسائل كلامية كان يرى بعضهم عدم إيفاء الأشعرية بحاجات فكرية عصرية جديدة، بين حالمين بالخلافة الإسلامية ومنكرين عودتها، كموقف "ابن باديس" واستهزائه بعلماء الأزهر في حلمهم بعودة الخلافة.

إن المظاهر المشار إليها ميزت هذا الخطاب، وهي مفارقات لها طابعها التاريخي الخاص، وليس بالضرورة ينظر إليها سلباً، بل هي تعبير طبيعي عن الأزمة الّتي وجد فيها النص التقليدي الديني نفسه في زمن قهر الآخر له عسكرياً ومعرفياً، والكشف عن مظاهر التردّد والتناقض الّذي طبع هذا الخطاب أحياناً بالتوفيق والتلفيق واستمر معنا إلى اليوم، يستدعي في رأيي قراءة تتجاوز الانتظام والاستهلاك المدرسي وكذلك التوظيف النفعي الإيديولوجي، فـ "ابن باديس" مثلاً حاول "الإخوان المسلمون" في الجزائر لبس عباءته وكذلك "اليسار" واجتهد البعض في ربطه بالثورة التحريرية محاولا إثبات أن سندها النظري يعود إلى "جمعية العلماء المسلمون الجزائريين"، وهكذا تعنت هؤلاء بحثاً عن أقوال تؤكد الجهاد والحرب في مقالات ابن باديس ومجالسه التذكيرية، ولعلّ منهم اليوم من ينقلب على عقبيه ويتعنت كذلك في البحث عن نصوص تدعو إلى السلم والمحبة، هي قراءة الابتسار وانتزاع النص من سياقاته المعرفية والتاريخية.

من الممكن الإشارة هنا إلى بعض خصائص القراءة التقليدية في كتاباتنا اليوم:

1- بدل رؤية التراث الإصلاحي في خط منتظم ضدّ التراث الصوفي- الطرقي يمكن نقد هذه الثنائية العدائية كوننا نحن لسنا بالضرورة نندمج فيها إتّباعاً أو نقع تحت هيمنتها في قراءتنا للتراث الجزائري الحديث والمعاصر، يمكن مثلاً أن نجد اجتهادا عند الصوفيين

والعرفانيين لم نلتفت إليه بحكم أن جلَ هذه النصوص مجهولة ومازالت مخطوطة، كما أن قضايا الآخر والتقدم والعودة إلى الأصول لم تكن تشغل الإصلاحي فقط بل كذلك الصوفي، إن النص الجزائري مثلاً في هذه الفترة من الممكن قراءته وفق رؤية تكسّر هذه الثنائية التقليدية وتراها ضمن قضايا وإشكالات تتعلّق بالسياق المعرفي والتاريخي لهذا الخطاب النهضوي.

2- مما يرهق الإبداع عندنا ويبقي رؤيتنا لتاريخنا تقليدية تكرارية سؤال: من كان مع الثورة التحريرية 1954 ومن كان ضدّ؟ النصوص تقيّم وتبرز بهذه الثنائية أيضاً، وقبل الثورة من كان مع فكرة الاستقلال ومن كان ضدّ؟، وقبل هذا من كان مع المقاومة في القرن التاسع عشر ومن كان ضدّ؟، ويختصر التاريخ والخطاب في عبارة "الضد" و"المع"30، ترى كم سيفقدنا هذا نصوصا إبداعية وإنسانية واجتهادية؟ ألا يمكن أن تكون هذه القراءة تقارير لجان إثبات العضوية في الثورة31؟.

3- رؤية البداية مما هو مشرقي جعلتنا نقرأ نهضتنا بدءاً مع "محمّد بن عبد الوهاب" و"الطهطاوي" ونسعى لربط كل تفكير جزائري أو مغاربي بعد ذلك بهذه الشخصية أو تلك، كم كان "ابن باديس" عميقاً في صنهاجيته32 حين رفض أن ينعت بالوهابي أو العبدوي "نسبة إلى محمد عبده"، حاول التميز والتفرد حتى مع أعضاء جمعيته، فقد بقيت جريدة "الشهاب" صوته الخاص المتميّز، ليس معنى هذا مغاربية في وجه مشرقية بل كان التأثير واضحا مثلاً لزيارة محمد عبد للجزائر33 ولتفسيره المناري مع بداية القرن العشرين.

أردت القول هنا أننا تعودنا أن نسحب نفس آراء إخواننا المشارقة في قضايا الدين والحياة على العلماء الجزائريين والمغاربة، أو أننا نغفل أصالة قول "حمدان خوجة" أو "الأمير" في الدعوة إلى الاجتهاد وتقليد الغرب في مسائل الديمقراطية والعلم قبل

"الطهطاوي" و"الأفغاني".

هذه بعض خصائص القراءة التقليدية لتراثنا الجزائري، وإن كان جهد "سعد الله" و"عمار طالبي" و"يحيى بوعزيز" و"محمد بن عبد الكريم" وغيرهم يشكل بدءاً علمياً أكاديمياً فيه جمع وتحقيق وتصنيف، ومازلنا في حاجة إلى هذا النوع من التأليف ولكن الحاجة إلى القراءة التجاوزية الإبداعية أكثر.

الفصل الثالث الحداثة و"الهوية الوطنية" المأزومة

ماذا تعني ذكرى أو ذكريات للعقل وللمعرفة في مجتمعات عربية تحاول صنع مستقبله خطابات تختلف في الشكل وتتحد في الآليات المنهجية وفي تكريس رؤى غير اجتهادية، منها ما يمجد التطابق والتماثل وينفر من الاختلاف، يزرع الموت ويسميه جهاداً، ويدعوا إلى عدم الآخر مهما كان لأنه المختلف الفاسق، خطاب يعيد بناؤه أبناء مدارس ظلّت تحتفل بيوم لـ"العلم"34وأيام أخر لشخصيات تاريخية ووطنية، يحاول أخذ شرعيته من قراءة حرفية لـ"النص" معطلا مبدأ " تغير الأحكام بتغير الأزمان والأحوال " خطاب يحاول تشكيل ذاكرة على أنقاض ذاكرة أريد صنعها بقوة الدولة الوطنية سابقا وهي تعاني اليوم من هزات وشروخ لأنها - سواء هذه أو تلك - لم تتشكل من أحلام أمة ومن تاريخها المتنوع الخصب ومن علائق المواطن اليومية البسيطة والمعقدة، هي ذاكرة ممزقة تقرأ فيها علامات الإخفاق، إخفاق التكيف مع واقع جديد ومع زمن هو ملك غيرنا، زمن هيمنة وسرعة المعلومة، إنها ملاذ للهروب من ذاكرات أخريات تحاول فرض هيمنتها ومنطقها القائم أيضا على الإقصاء، والإقصاء معناه العدم والموت.

"ذاكرة الحرب" وشرعية الماضي، و"ذاكرة الاغتراب" التي ترى الآخر سبيلاً لتقدمنا، و"ذاكرة نموذج المدينة"، هذه الذواكر أو الذاكرات تتحد في خصائص مشتركة منها الأحادية والإقصاء والاغتراب (الزمني والثقافي) رغم تنافرها وتباينها، إضافة إلى الخصائص المذكورة يمكن ذكر الآليات القيمية التي تحكمها مثل "الحرب" كقيمة تاريخية وإيجابية وكشرعية سياسية حاضرة اليوم، و"الماضي" كزمن ذهبي يقع معه التماهي والتماثل، أما بالنسبة للعدميين تجاه التراث العربي-الإسلامي أو الخصوصية الحضارية فهم كذلك يعيشون غربة زمانية ومكانية فبرغم دعوتهم إلى التحديث -ولكنه تحديث إغترابي- فهم في الواقع يدعون إلى زمن ماضٍ لأنّ "حاضر" فرنسا مثلاً هو ماض بالنسبة

للأمريكان أو اليابان وزمن هؤلاء غير زمننا نحن في الوطن العربي، فالزمن هنا ليس بالمعنى الفيزيائي ولكنه بالمعنى الحضاري المرتبط بخصوصية كل بلد وكل حضارة.

قضايا التراث عندنا مصدر للنزاع وقد يكون إبداعياً إذا كان حضارياً وبوعي، ولكن حين يصير متكئاً سياسياً أو لتحافظ به الجماعات والطوائف العرقية على بقائها المنعزل واستمرارها فإنه ينتج الصدام والعنف والإقصاء والكراهية.

إنّ معطى "الرمز" يتقوى إنه يعود بقوةً ليشكّل الصراع والوعي بالآخر وتحديد العلاقات الدولية على أساسه، هذا ما يجعل العالم -حسب مقولة "صدام الحضارات" لـ"صموئيل هانتينغتون" يتوجّه نحو حرب حضارية تكون فيها القيم الثقافية والرمزية هي الحدود القتالية.

هذا الرمز يشتد الخلاف حوله حتى داخل الأمة الواحدة التي كانت تعرف انسجاماً داخلياً وهويتها تعرف قواسم مشتركة كالدين مثلاً الذي يعرف اليوم تأويلات أحدثت تشغيباً وفتنة -حسب عبارة الفقهاء - ففي الجزائر زعزع التصور الوحدوي حول الإسلام ولم يعد الاعتراف قائماً بالإيديولوجية الأشعرية المالكية بل أصبحت المرجعية التيمية القطبية هي مصدر المعنى والتأويل، هذا القطع مع التراث الأشعري - المالكي قد يعود إلى جهل الأبناء بهذا التراث المغاربي أو يعود إلى ردّ فعل ضدّ تأويل للإسلام ظلّ محنطاً مرتبطاً بالسلطة منذ الاستقلال فلم يكن الاجتهاد والتميز والاستقلال بل بقيت المذهبية الضيّقة التي تلاءمت تاريخياً ودوراً مع واحدية في العمل السياسي والفكر والتصور.

من حملة نابليون إلى حملة العولمة

حاول "محمد عبده" و"فرح أنطون" استدعاء الرشدية ـ فلسفة ابن رشد ـ ولكن المحاولة لم تستمر وأصاب كل خطاب يدعوا إليها الانتكاسات بسبب عوامل متداخلة منها ما ذكرناه

آنفاً من سيطرة تلك الخطابات.

إن حملة "نابليون بونابرت" على مصر سنة (1798م)، كانت بداية الاختراق للأنا وحدوث الشروخ، منذ ذلك الحدث التاريخي لا يزال الآخر يخترقنا بأشكال مختلفة هي اليوم أكثر قوة وفعالية مع صدمة جديدة نعيشها اليوم هي "صدمة العولمة "(Le choc de Globalisation) ولكننا نحن مازلنا نقاوم بوسائل كلاسيكية وببنية ذهنية تحتاج إلى معاودة البناء والاجتهاد.

من مثقفينا الجزائريين الذين حاولوا الانتظام في خط الاجتهاد المفتوح ومواجهة "صدمة الحداثة" بالتفتح والاجتهاد الشيخ "عبد الحميد بن باديس" (1889 ـ 1940) الذي تكرّر قصّة حياته سنوياً وأقواله المعروفة والمحذوفة والمبتورة والممّلة وأكثرها فقرته الثلاثية التي ظلّت محنّطة ومرجعية لـ"هوية وطنية" تجاوزتها التطورات والأحداث، هي هوية سجنت نفسها داخل ثلاثية مقبولة من حيث الشعار ولكنها من حيث المضامين والقراءات تحتاج إلى محاورة ومعاودة الفهم والتأويل، أولم تكن مصائبنا إلا من هذا التلقين والتكرار لخطابات بقيت دون تجديد وثراء؟.

إن في تاريخ الأفكار الجزائرية الحديثة خطابات أخرى شكّلت هوية وطنية غير الرسمية منها الخطاب الصوفي - الذوقي الذي حاول تجاوز شكلها التخريفي الشعوذي وحاول إحياء صفائه وعمقه الفلسفي من بين هؤلاء الأمير عبد القادر (1808 ـ 1889) والشيخ "محمد بن سليمان" (ندرومة ت 1928م) الذي ترك نصوصا لم تحقق بعد رغم أهميتها الفكرية والفلسفية، وكذلك مصطفى العلوي والهاشمي بن بكار (في أربعينيات هذا القرن) وغيرهم ولكن للأسف يصرّ البعض على إبراز التصوف على أنه سبح ورقص وخرافات ويصرّون على القول بالخصومة بين "ابن باديس" و"مشايخ المتصوفة" رغم تقديره لبعضهم واحترامهم له[35].

أرى أن التاريخ الثقافي الجزائري متنوع والذين يريدونه نصاً واحدا هم الذين يحاولون تشكيل الهوية الوطنية بأحادية أو بنصوص رسمية ومواثيق، في حين أن الهوية الثقافية تتشكل بفعل الإبداع والاجتهاد والعلاقات الاجتماعية والثقافية التي تتم بين زمر ثقافية في الجزائر.

التجديد ومعرفة الآخر في الثقافة الجزائرية في التاريخ الحديث زمنه يبدأ مع "ابن باديس" في الكتابات المعهودة، وهذا معناه أن القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم يشهدا المحاولات التجديدية والتحديثية وبالتالي يكون الخطاب النهضوي في الجزائر متأخراً في التشكل واستمرار للخطاب النهضوي العربي.

رؤية البداية مما هو مشرقي جعلتنا نقرأ نهضتنا بدءاً مع " محمد بن عبد الوهاب " و"الطهطاوي" ونسعى لربط كل تفكير جزائري أو مغاربي بعد ذلك بهذه الشخصية أو تلك، وكم كان "ابن باديس" عميقا في صنهاجيته حين رفض أن ينسب إلى "محمد بن عبد الوهاب" أو "محمد عبده" وناظر علماء وردّ بروح نقدية عالية سواء على مشايخ الأزهر أو علماء من تونس والمغرب، فمثلا ردَ في مقالات مطولة بـ"البصائر" على الشيخ المفسر التونسي"ابن عاشور"36.

النهضة في الجزائر: البدء والتشكّل

إن احتلال فرنسا للجزائر شكلّ هزة عميقة للنخبة التقليدية ومن بين هؤلاء "حمدان خوجة" وهو شخصية متميزة، له قدرات لغوية ومعرفية هائلة تعرف على الفكر الأنواري الأوربي بالخصوص الفرنسي، كتب في السياسة والفكر والطب ودافع عن الجزائر ولم يدرس بعد بشكل كاف ولم يلتفت إلى أهمية آرائه فيما يتعلق بالاجتهاد والتحرر من التقليد والاستفادة من الإنجازات الغربية يقول: "لقد عشت في أوربا وتذوقت طعم الحضارة وإني لأحسب من جملة أولئك الذين يعجبون بالسياسة التي تمارسها بعض

الحكومات هناك"37.

كتابه الذي فقد أصله بالعربية "المرآة" يبدأ بمقدمة استشرافية متسائلاً: هل تتجدد مصائب القرن السادس عشر في القرن التاسع عشر؟، القرن الذي يوسم عند الأوربيين بقرن الحضارة وحقوق الإنسان في حين بالنسبة لـ"حمدان" هو قرن الشرور في شمال إفريقيا.

غير أن التعمق في نص "المرآة" يجعلنا نقرأ طابع التردّد عنده والحيرة، اليقظة الحقيقية عنده لا تتم إلا بنبذ التعصب وتطهير الدين من الشوائب التي جمدت العقول وفتح باب الاجتهاد، كما أن ممّا يساعد على المدنية هو التفاهم بين الحضارتين المسيحية والإسلامية، أي الحوار الديني-الحضاري وهذا ما نلمسه أيضاً فيما بعد عند "الأمير عبد القادر" الذي يعتبره "حمدان" متعطشاً للسلطة ويريد تقسيم الجزائر بينه وبين الفرنسيين.

هذا التفاهم الحضاري بالنسبة لـ"حمدان خوجة" طبيعي وممكن لأنه لا يوجد فرق بين الشريعة الإسلامية ومبادئ الحرية الأوربية وحقوق الإنسان، وهو ما سنجده فيما بعد عند "الطهطاوي" الذي عاصر "حمدان" و"محمد عبده" (ت 1905) يقول - أي حمدان -: "تترتب عن الزمن وحاجات الإنسان ظروف لم تتوقعها القوانين فيجب على المشرع أن يتفهم الضرورات ويعمل على إيجاد كيفية حكيمة لتطبيق القوانين"، كان يدرك جيداً ضرورة تحقيق حقوق الإنسان، يستمر قائلاً "... ومن جهة أخرى فإن عماد الحضارة هي حقوق الإنسان ولذلك فإننا لا نخشى شيئاً من أمة متحضرة 38"، والمقصود هنا هم الفرنسيون.

غير أننا حين نفكك هذا النص نجد مأزقاً ومفارقات في خطاب "حمدان" يمكن وصف مظاهره فيما يلي:

- التخلف: التجاوز والتوظيف: يرى التخلف كوضع تاريخي سببا للاحتلال والتوحش ألاقتتالي بين الجزائريين آنذاك - بالضبط في الفترة التاريخية السابقة قبل الاحتلال –

يعدّد مظاهره لكن هذه المظاهر يقرأها قراءتين يرى فيها السلب والإيجاب، فمثلاً حين يتحدث عن "المرابط"39يراه مرّة جهلا واعتقادات غير سليمة -أي تعظيمه والتوسل به-، ومرة أخرى يرى أن "المرابط" ضروري لأنه يزيل النزاع بين القبائل وينصح الفرنسيين في إبقاء هذه السلطة الدينية والاجتماعية لأنها تساهم في مساعدة الفرنسيين على إبرام المعاهدة مع "باي قسنطينة" الذي كان في حرب مع الفرنسيين، وقد كلّف هو شخصياً من طرف "بورمون" للتفاوض معه.

- فرنسا عدوّ ولكنها حاجة تاريخية: يصف البربر والعرب البدو بالتوحش ورغبة الحرب (طبعا هذا واقع معيش آنذاك وهو اقتتال الجزائريين وللسلطة التركية مسؤولية عن ذلك)، فالسلم سمة المدنية، والحرب سمة التوحش ولذلك ما سكت عنه هو الرضى بدولة مدنية إن أعدلت لأن ذلك يشكل حاجة تاريخية.

الآخر والإزدواجية التوفيقية: بالنسبة له الآخر اثنان (صورتان) أ - صورة التقدم وحقوق الإنسان والنظام الجمهوري ولكنه أيضاً هو الظلم والاحتلال، وهي طبعًا الصورة التي تشكلت في مخيال "خطاب النهضة العربية-الإسلامية"، صورة مشوّشة تتعامل معه (أي الآخر) بازدواجية فيها المصلحية من جهة، وفيها الخوف من البقاء في التخلف من جهة أخرى ولا تزال هذه الصورة لها تأثيرها المنهجي والمعرفي في تفكيرنا إلى اليوم المتردد التوفيقي المتنقل بين حداثة عدمية وتقليدية انكفائية، ومظهر الخوف من الانتظام في راهنية الحداثة وتطوراتها وتجلياتها تجلّ لذلك.

هل استطاع حمدان أن يتجاوز هذا المخيال الإزدواجي؟ وهل استطاع الذين جاءوا من بعده في الجزائر أو في البلدان العربية الأخرى تحقيق القطيعة مع هذا الخطاب الذي يحضر فيه الآخر بشقيه الخير والشر بلغة الفقهاء..

"حمدان" يريد من فرنسا أن تبقى في الجزائر بشرط العدل من أجل تحقيق التقدم لهذا

المجتمع، وفي نفس الوقت يتمنى رحيلهم ويحلم بحكومة جزائرية لا تركية ولا فرنسية، ولكن هذا الحلم خافت وسرعان ما يختفي أمام هزيمة الواقع فيسدي النصائح للفرنسيين حتى يستطيعوا العيش مع الجزائريين، فخطاب حمدان خوجة نموذج للتمزق والتردّد رغم أهميته التاريخية ورغم وطنيته.

إنه المثقف الذي يعيش ذاته التي يرى تقدمها في الآخر ولكن الآخر رمز للشر أيضاً، إنها الحيرة وعدم الثبات في الموقف التي تطبع خطابه فهو يحب الأتراك ويتمنى عودتهم ولكنه يمقتهم أيضاً، ويتفاوض مع الفرنسيين ويقول لهم حقوق الإنسان والمدنية تجعلكم تعدلون وتتوقفون عن المجازر وفي نفس الوقت، يراهم ضرورة تاريخية ن فرحيلهم معناه الدمار والاقتتال بين قبائل جزائرية تتصارع بحمية جاهلية حول الأرض والمال.

ألا يشبه هذا التمزق والتردد والحيرة حالة المثقف العربي اليوم الذي يقهره الآخر بعولمة تخترق خصوصيته وبين ذات لها تاريخ من الإبداع والقيم الإنسانية؟.

إضافة التيار الإندماجي ودور بعض المثقفين في ذلك بالاستفادة من سعد الله

الفصل الرابع نحن وتراثنا: نحو تجديد العلاقة

هناك حلقات مفقودة في التاريخ المعرفي العربي-الإسلامي، سواء تعلّق ذلك بالقرون الأربعة الزاهية الأولى تدويناً وإبداعاً أو في المرحلة الزمنية الممتدّة من القرن الثاني عشر ميلادي إلى منتصف القرن التاسع عشر أو كما يحاول البعض تحديده بصدمة "حملة نابليون بونابرت في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي على مصر" التي هي فاصلة بين زمن يسمّيه المؤرخون والأدباء عصر الانحطاط والتخلّف وعهد الدويلات المتحاربة وزمن ما يزال مستمراً معنا.

هذه الفراغات الزمنية والمعرفية يعلّلها بعض الكتاب من كون جزء كبير ممّا كتب لم يصلنا، وقد اكتفى الدارسون من المستشرقين والعرب قبل تحقيق المخطوطات الاعتزالية مثلاً على ما كتب عنهم من خلال الكتب الحجاجية الجدلية الخصمية أو من خلال مؤرخي الفرق الإسلامية ـ كتب الملل والنحل ـ ونفس الكلام ينطبق على التراث الفاطمي-الإسماعيلي الّذي يعود الفضل في التعريف بنصوصه الفلسفية الباطنية إلى الباحثين: "مصطفى غالب وعارف تامر".

هذه الحلقات المفقودة سواء على المستوى التاريخي-الزمني، أو انعدام النصوص التراثية لفرقة من الفرق الإسلامية أو لعهد من العهود الإسلامية تخلق وضعاً متأزماً في الدراسات التراثية، ويصعب اتخاذ موقف أو حكم، وكمثال على ذلك الحرج الّذي وجد فيه نفسه كاتب عربي ظلّ يربط ابن رشد بالأرسطية البرهانية وحين أعيد كتاب "الضروري في السياسة" لابن رشد إلى لغته الأصلية "العربية" من العبرية40فحاول تأويلاً تبرير الانعطاف نحو الأفلاطونية بدل الأرسطية، ترى إلى أيّ مدى نجحد مساهمات علمية – معرفية برزت في عصر ما يسمّى "بالانحطاط"؟.

هل التسمية لها علاقة بالمؤرخين الّذين يفهمون التقدّم والتخلّف بمقاييس تختلف عن الباحث في الأفكار وقارئ النصوص فهماً وتأويلاً؟ أم أن التسمية لها علاقة بالدّراسات الأدبية الّتي ترى الإبداع في الشعر والنثر وفق معايير جمالية فنية؟.

قد يكون استعمال لفظ "الانحطاط" صائبا كتحقيب زمني تاريخي يهمّه التّطور السياسي والاقتصادي، كما يكون صائباً أحياناً حين نرى اختفاء الإبداع الشعري والنثري والجمالي وبروز التكرار والإتّباع والتقليد، ولكن هل من المعقول أن يستقيل عقل لمدّة خمسة قرون فجأة من مسرح التاريخ؟.

يرى "توبي هاف" الأمريكي المختصّ في "أنتروبولوجية العلم" أنّ خمسين فلكياً عربياً أحصوا بمرصد "مراغة" جنوب إيران في القرن الثالث عشر41، كما وجدت مراصد عربية فلكية أخرى ولكن المظهر العام الموجود في هذا القرن وما تلاه هو انعدام الاتصال بين المشرق والمغرب وغياب الاتحادات المهنية العلمية والمدونة القانونية الّتي تسمح بالإبداع والتركيبية الاجتماعية الملائمة، وهي عوامل ثلاثة كانت وراء نشوء العلم وميلاده في أوروبا.

إنّ تعميم اصطلاح "الانحطاط" على حقول معرفية أخرى غير الفقهية والأدبية قد يحول معرفياً ومنهجياً دون تأويل وفهم نصوص أخرى تشكل قوّة إبداعية وحضارية، وقد استطاع "هنري كوربان" إعادة الاعتبار إلى التراث الإشراقي الصوفي الّذي برز أكثر مع "صدر المتألهين" المُلاّ صدرا الشيرازي "ت1640م" من خلال موسوعتين فلسفيتين "الشواهد الربوبية" و"الأسفار الأربعة" فهي نصوص فيها الجدّة والتأصيل، هي تمثيل قوّي للحكمة الشرقية والعقلية اليونانية مع مزجهما برؤية قرآنية ذات تأويل متميز وخاص، كما يمكننا ذكر النصوص التراثية المغاربية ومنها الجزائرية الّتي لم تحقق بعد، سواء أكانت عقائد كلامية أو نوازل فقهية، ففي المغرب الأقصى مثلاً منذ سنوات تعمل فرق بحث

على تحقيق وتقديم النّصوص التراثية المتميّزة، كنصوص "ابن عجيبة" الصوفي والكتاني وسكيرج ....إلخ، أمّا عندنا ما زلنا لم نلتفت لهذا42، وأذكر هنا كذلك "التراث الإباظي" ممثلاً في جهابذة كبار كموسوعة "أبي يعقوب الورجلاني" - الدليل لأهل العقول-.

نصوص وتراث هذه المرحلة الزمنية - إعادة طبعها وتحقيقها ودراستها - تحرّرنا من أسر مقولة "السنية البرهانية" الّتي ترى التصوّف والباطن والإشراق غنوصاً، وهي لا تختلف عن المقولة "السنية المادية" الّتي أقصت االمثالية والميتافيزيقية انتصارا لرؤيته الماركسية، كما نقرأ في دراسة "هادي العلوي" عن "الحركة الجوهرية عند الشيرازي43" التي تقصي تماماً الجوانب الغيبية والميتافيزيقية وتمسك فقط بالتّفسيرات المادية لهذا الفيلسوف.

إنّ هذه المقولات -رغم تميّزها الإبداعي- تتحوّل مع مرور الوقت إلى أسر للتفكير والنقد والقراءة كما اعتدنا كذلك على تغييب الحلقات المفقودة بتحقيبات تاريخية وأدبية، فنقرأ زمننا مبتوراً أو نجعله أربعة عشر قرناً ونلغي الخصوصيات الثقافية والنفسية المستمرة معنا سواء أكانت فرعونية أو آشورية أو أمازيغية.

يمكن إعطاء مثال هنا على عدم فهمنا لمظهر التشدّد والتزمت في قضايا المرأة مثلاً وكيف نختلف في ذلك عن المشارقة رغم الدين الواحد؟ ألا يعود ذلك إلى هذه الخصوصيات الحضارية القديمة؟ وقس ذلك على مسائل أخرى يحدث حولها الخلاف وتعدّد التّصورات غير المؤسّسة على الخلفية التاريخية وبناءات الثقافة ونفسانية الشعوب.

ترى إلى أي مدى كان النص المدرسي والبرامج الجامعية المرتبطة بوعي الحلقات المفقودة في تاريخنا السياسي والاجتماعي والاقتصادي والمعرفي مساهمة في شلّ قدراتنا الإبداعية وفي أحكام هي في حاجة إلى المراجعة والنقد؟.

المقاومة السلبية ووهم الإجماع

إن التشكّلات الرمزية والثقافية التي نحاول بواسطتها قراءة تاريخنا وتشكيل وجودنا تحتاج منا إلى إقامة علاقة معها واعية وعلمية بحيث رغم هيمنتها علينا وولادتها معنا نستطيع أن نحقق بعداً عنها وتميزاً حتى لا نكون تابعين وتقليديين وعاجزين عن الإبداع، وهو سعي يتحقق بفعل سلطة ديمقراطية وحديثة تأخذ بالتقنيات والتطورات الجديدة وبفعل تطوير مدرسة ومناهج جامعية جديدة خصوصا في العلوم الإنسانية والاجتماعية البائسة، وتطوير المناقشات السياسية والثقافية، أي إشاعة قيم تواصلية جديدة بين النخب والكتل السياسية والاجتماعية.

هي عوامل ثلاثة: سلطة ديمقراطية متفتحة، تطوير العملية التربوية والعلمية الأكاديمية، تواصل ثقافي اجتماعي جديد، هذه المواطن الثلاثة قد تكون ميزتها التبرير والتشويه والخداع، تبرير ما هو قائم وتشويه التاريخ والواقع وإضفاء واقعية ومعقولية خادعة بحكم المصالح والارتباطات غير السوية، وهنا تصبح العملية الديمقراطية واجهة غير حقيقية وليست جزءاً جوهرياً في نظام السلطة، كما أن العملية التربوية والعلمية تكون سمة العلم والعقلانية قولاً عاماً ووصفاً باهتاً خادعاً فيكون التكرار والتقليد وربما التبرير لما هو قائم، أما التواصل فيذهب نحو الإجماع الذي يزول فيه الاختلاف الإبداعي أو العكس شقاق نقائضي تنعدم فيه كل أشكال التواصل والتوافق من أجل الوصول إلى تنمية اجتماعية وثقافية وسياسية.

وإذا حاولنا أن نعرف العلاقة بين هذه المواطن الثلاثة " السلطة السياسية، المؤسسات التربوية والأكاديمية، البنيات الاجتماعية الثقافية" مع التاريخ الرمزي والثقافي للجزائر الذي نحدّده هنا في الأشكال التالية:

1 ـ التراث الحركي الوطني "الحركة الوطنية بكل أطيافها".

2 ـ مواثيق الثورة التحريرية.

3ـ التراث الفقهي المالكي.

4 ـ التراث الصوفي ـ الطرقي.

نجد العلاقة تحتاج معاودة القراءة والتحليل وإقامة تواصلات جديدة وانقطاعات أيضاً، هي علاقة اتسمت في الغالب بالعاطفة واللاواقعية، كان التكرار ومضغ المقولات والأفكار هو الحاضر غالباً، كما تحولت هذه الأشكال أحياناً إلى أيديولوجيا لإعطاء الشرعية لهذه السلطة أو تلك لهذه البنية الاجتماعية أو أخرى وصار التواصل هنا محكوماً سلفاً بمقولات وتقاليد لا يمكن الخروج عنها أو التشكك فيها.

العلاقة العاطفية والتقليدية والبحث عن الشرعية نجم عنها صفة أخرى ملازمة لنا اليوم في المناقشات وهي "ثقافة المقاومة"، ولسنا هنا نقصد مقاومة المحتل ولكن مقاومة سلبية لكل من يهدّد سلطتنا وتقليديتنا سواء أكان المهدّد منا أو الآخر الذي هو خارج الأطر التقليدية التي تتحكم فينا.

هنا أودّ أن أشير إلى أن التاريخ الرمزي الذي حدّدته في الأشكال الأربعة أعلاه لا يعني التخلي عنه ولكن القصد هو إعادة العلاقة معه من جديد ومحاولة تملّكه لا أن يتملكنا وأن نقرأ هذه الأشكال في تنوعها الداخلي وتعدّدها وليس من خلال قراءة واحدة.

لنبدأ بالتراث الأول "الحركة الوطنية بكل أطيافها " أليس من المنهجية أن نعتبر تراث الحركة الوطنية بما فيه الباديسية أنه أنتج ضمن أفق الدولة الكولنيالية أي أن الرؤية لدولة جزائرية وسلطة مستقلة في الغالب غائبة، كما أنّ صفة المقاومة بكلّ معانيها مقاومة الاندماج أو الاحتلال كانت هي العامل المحدّد للفعل السياسي والعملية الإبداعية وهي صفة عاطفية تتحكم إلى قوّة التراث والشخصية، هاتان الصفتان ـ مع خصوصية

كل حركة- هي التي طبعت الفعل الحركي الوطني وتحليليهما اليوم يجعلنا نقيم الفصل العقلاني بيننا وبينهم، كما أن انتقاء ما نريد وما لا نريد والتأويل الأحادي الضيق تجعلنا لا نقبل إسناد كلمة تصوف لابن باديس والإصلاحية لطرقيين - صوفيين كالشيخ سيدي بوعبدالله44، لأن العلاقة مع تراثنا تكون بفعل التلبس بالآني والسياسي علاقة انفصامية أحادية.

أما التراث الثاني والمتعلق بمواثيق الثورة التي لا يمكن أن تكون سلطة علينا خصوصاً عندما نسمع زعيماً تاريخيا مثل الأستاذ عبد الحميد مهري45يقول أن ميثاق طرابلس لم يكن عليه إجماع ووقع تحايل من طرف مكتب المؤتمر وعدّل في عنوان أصلي " مشروع ميثاق"، وكان الاتفاق الوحيد هو أننا نرجئ ذلك إلى ما بعد الاستقلال، إن هذه المواثيق تحتاج لمعاودة القراءة والتحليل ووضعها في إطارها التاريخي ولن تكون عقبة أمام تطور النقاش السياسي، كما أنّ الفعل الثوري التحريري كفعل إنساني كان أزخم وأكبر من نصوص الحركة الوطنية ومن مواثيق الثورة، وهنا التركيز على الفعل أساسي برغم ما يشوبه من خلاف حوله، هنا تصبح فكرة الإجماع سواء عند الحركيين الوطنيين أو في المواثيق وهماً نحن نضفيه لأننا نشتاق إلى إجماع غير سليم.

وهو ما نسعى إليه حين نصرّ على الإخلاص للمذهب المالكي وكأنه جزء من الاعتقاد ونشيد به ونفاخر خصوصاً حينما نراه وسيلة دفاع ومقاومة ضدّ سلفية علمية وجهادية وهابية، ألا نتذكر هنا ابن باديس الذي كان على إطلاع لكتب الشاطبي الشافعي، كما أن التجديد داخل المذهب الإباضي عامل يساعد على التنوع وليس على الفرقة فوهم الإجماع لن يتحقق في عالم جزائري متعدّد الخصوصيات.

أنتقل إلى الشكل التقليدي الأخير وهو التراث الصوفي - الطرقي الذي يسعى بعضهم تسميته أحياناً بـ"التصوف السنّي" والقصد هنا إخراج كل ما يمت في التصوف للعلاقة

مع التشيع والأفكار الباطنية، في حين أن أغلب صوفية الجزائر العرفانيين لا يقيمون هذا الفصل وإلا كنا نرفض الجزء الأكبر من نصوص الشيخ ابن عليوة والشيخ محمد بن سليمان46وغيرهما، هذه العودة هي أيضاً مقاومة للسلفية الوهابية وهي مقاومة قد تكون مجدية حينما نعيها وتكون علاقتنا بهذا التراث سليمة وعلمية.

إن العلاقة بين العناصر الثلاثة التي تحدثنا عنها "السلطة، والمعرفة التربوية والعلمية، والكتل الاجتماعية" والأشكال التراثية الأربع " الحركة الوطنية، ومواثيق الثورة، والمذهب المالكي، والتصوف ـ الطرقي" تتحدّد على أساسها رؤيتنا للمستقبل ونتحرر من وهم الإجماع المخدوع والمقاومة السلبية غير المبدعة والحديث عن هوية فضفاضة لا معنى لها ولا شكل لها، هذه مداخل نودّ إثارتها قصد تطويرها وإغنائها.

الفصل الخامس الطرقية الصوفية والتأمل العرفاني

نعرف الطهطاوي كرائد للنهضة ولا نعرف آخرين من بلدان عربية كـ"حمدان خوجة" و"الأمير عبد القادر الجزائري" و"ابن العنابي" من الجزائر، نعرف "الجبرتي" كمؤرخ للحملة الفرنسية على مصر ولا نعرف "أبي راس المعسكري"47الجزائري الذي كتب هو أيضاً عنها، نعرف فقهاء مصر والشرق ولا نعرف فقه "الشريف التلمساني" شيخ إبن خلدون، فقد كان يدرّس كتابه "مفتاح الأصول في بناء الفروع على الأصول" في الأزهر إلى فترة الستينات من القرن العشرين، ونحتفي بـ"مواقف" و"مخاطبات" "النفري" في التصوف ولا نحتفي بنص قويّ المعنى والطرح واللغة مثل نص "الشيخ محمد بن سليمان".

قد يعود سبب إغفالنا لهذه النصوص وعدم الاهتمام بها إلى كوننا محكومين بالرؤية الباديسية الضيّقة تجاه النّص الصوفي الجزائري، وأنا لا أقصد هنا "ابن باديس" في حدّ ذاته ولكنني أقصد تلامذته الذين لم يفهموا "ابن باديس" واستحكمت فيهم الرؤية العدائية لجزء مهمّ من تراثنا الثقافي الجزائري48.

ما قلته عن عقدة تراثنا ورؤيته كترديد لما قاله المشارقة يعبّر عنه هذا المثل: "زامر الحي لا يطرب" أو كما قال "ابن حزم الأندلسي" حين لاحظ علماء بلده لا يحفلون به ويهتمون بعلماء الشرق أكثر:

أنا الشمـس فـي الأفـق منـيـرة

ولكـن عيـبـي أنّ مطلعـي غـرب

ربما لأننا لم ندرك ما معنى أن ننتظم في ذاكرتنا المعرفية أو نعيد الانتظام فيها وبها، بالاستعانة بالقراءات الجديدة التي تحرّرنا من قراءات أصبحت في حكم المتجاوز وقد لا

تساعدنا على تفكيك خطاباتنا حول مسائل الهوية واللغة والدين والتاريخ.

الأمير عبدالقادر: أحوال وحيرة

خطاب الكشف الأميري "المواقف" فيه حلول "فتوحات" ابن عربي وشطحات البسطامي و"أوراد" محمد الفاسي واتحاد بها، نصّ تغيب فيه الأزمنة وبه جزء من المعارف تتلقى مناماً أو في حال الصعق ومقام التأمل والحيرة، لقد كان الأمير عبد القادر يفضل استعمال لفظ "الحيرة" كتعبير عن حالة تفكير ممتزجة بالذوق وتموجات النفس الإنسانية، هي منهج "القوم" والقصد "بالقوم" هنا أهل الطريقة الكشفية الصوفية في الوصول إلى المعرفة والحكمة، "... فأمّا الحيرة الحاصلة للعارفين، فما هي الحيرة الحاصلة للمتكلّمين، وإنما هي حيرة أخرى حاصلة من اختلاف التجليات وسرعتها وتنوعاتها وتناقضها، فلا يهتدون إليها ولا يعرفون بما يحكمون عليها، فهي حيرة على لا حيرة جهل فلا تقاس الملائكة بالحدادين"49(من المواقف).

لم يكن يرضى بآراء المتكلمين ويراها سبب المحن والاختلاف اللأمبدع كما كان يرفض آراء أهل الرسوم (الفقهاء) الذين يقفون عند حدود النص ولا يرون له وجوهاً من الفهم والتأويل، ميزة قدسية النص عنده أنّه حمّال للأوجه، ولا يكتمل إعجازه إلاّ بقراءة إشارية تمتلكه لها عنفوانها وشطحها اوجنونها.

عند الأمير في بعض "المواقف" لا فاصل بين جسد النص وروح قارئه، وبين جسد القارىء وروح نصّه، يعيد إنزاله وكأنه أنزل الآن: »أتلقى الآية من غير حرف ولا صوت ولا جهة، وقد تلقيت والمنّه لله تعالى نحو النصف من القرآن بهذا الطريق وأرجو من كرم الله تعالى أن لا أموت حتّى استظهر القرآن كلّه... وكل آية تكلمت، إنما تلقيتها بهذا الطريق، إلاّ ما ندر، وأهل طريقنا –رضي الله عنهم- ما ادّعو الإتيان بشيء في الدين جديد، وإنما ادّعو الفهم الجديد في الدين التليد، وساعدهم الخبر المروى: أنّه لا يكمل فقه الرجل حتّى يرى

للقرآن وجوهاً كثيرة».

قراءة الحيرة تخترق الحجب المادية الحسيّة، فيكون التلقي مناماً، وفي حال الصحو وحال السّكر، هي قراءة تعذر الحلاج وتدافع عن إيمانه، تشرح ما تعذر فهمه وكان طلمسًا في كلام شيخه "محي الدين بن عربي"، تفهم الخلود في الآخرة على أنّه خلود الجنة ونعيمها وليس خلود النار، تؤول ما يفقهه أهل الظّاهر من أنه دليل على نقصان المرأة ويرى الاكتمال والإيجاب من خلال عنصر التأثير للتأنيث وأنها الأصل وأساس الانفعال، وربما قد نلحظ متعة هذه القراءة حين تدافع عن العرب قبل الإسلام ولا ترى شركهم شركاً بل هو جوهر الإيمان يقول: "عظّموا الإله الحق أن يصلوا إليه بأنفسهم فاتّخذوا وسائط تقربهم إليه وهذا أول دليل على ذكاء العرب وفطنتهم وكرم أخلاقهم وفضلهم على مشركي العجم، ولولا أنّ الله – تعالى - سمّى العرب مشركين وذمّهم وتوعدهم لكان القائل أن يقول شرك العرب غاية الأدب والتعظيم بالإله الحق، فإنّهم نزّهوه عن القرن منه بأنفسهم فاتّخذوا وسائط لذلك وهم عارفون، فقد وحدّوا الكثرة المتوخمة في الصورة المخيلة، في صور هي مظاهر وتعينات" المواقف ص.

إنّ دفاعه عن العرب وحضارتهم جاء في معرض مقارنته بالآخر الذّي هزمه عسكرياً، وكان مصدوماً به، بتسامحه وبجمهوريته وحضارته، أثناء أسره بفرنسا، ولكنّها كانت الصدمة إيجابية، فلم يهزم معرفياً ونفسياً، ولو أنّ حالة التصرف الّتي عاشها تكشف لنا عن مأساته من قومه الذّين خذلوه، فلم يعد للجهاد من معنى عنده سوى أنه جهاد النفس، وحرب الأعداء هو حرب الأهواء والشهوات، لقد أراد أن ينتصر على الآخر محبّة ومعرفة، فهل ننصره فينا بانتظامنا داخل "الذاكرة المعرفية" وليس "الذاكرة المقاومتية".

حين سلّم أمره للفرنسيين وأراد أنصاره الذهاب به إلى الصحراء أجابهم: "لقد غسلت يدي من الملك كما تغسل بالصابون والماء"50، إنها حالة الانكسار واكتشاف مصدر القوة

التي انتصر بها الجيش الفرنسي عليه، إنّها قوّة العقل والمعرفة، وليس الفخر بالحرب والبقاء عند أشكال القبيلة والتشرذم.

هكذا أرى العودة إلى الأمير، عودة إلى قراءة مفتوحة ترى للنّص تعدداً في الفهم ونجتهد في مسائل ما زالت عندنا من الممنوع التفكير فيه، عودة إلى انتصار المحبّة والسلم والتسامح والاستماع إلى صوت الآخر، عودة إلى الذاكرة المعرفية بقراءتها وتأويلها.

قدور بن سليمان: نصوص الجنون والسّكر

عبارات الأمير عبدالقادر وصوفية القرن التاسع عشر ميلادي تندمج في نصوص صوفية أخرى تميّزت في لغتها وبنيتها تضاهي نصوص صوفية لآخرين طبعت أعمالهم ودرست وبقينا نحن تحت رحمة الأسماء التي اهتمّ بها، ولم نلتفت للتراث الجزائري والمغاربي، ففي الفترة الّتي غالباً ما توصف بالضعف اللغوي والمعرفي عند مؤرخي المعرفة عندنا –أي القرن الثامن عشر والتاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين- نجد نصوصاً عميقة لها العبارة المكثفة الدالة مستوعبة للتراث الصوفي الفلسفي-خصوصاً عرفانية محي الدين بن عربي- وأحياناً متجاوزة لمسائل الأقدمين مع محاولات تجديده في الطريقة والرؤية والاصطلاح، فبعضهم يشرح عبارة "البسطامي" »ما في الجبّة غير الله« شرحاً يختلف عمن سبق، ويجدون للحلاّج عذراً في بوحه بالحقيقة، إنّ إصرارنا على تقديم هذه الشخصيات التراثية ليس معناه انتصارا لهذا النصّ أو ذاك ولكننا نلتمس القدرة الإبداعية غير المدروسة والعمق الإنساني من خلال معجم المحبّة والشوق، كما أن الرؤية التجديدية والتحديثية في خطابنا النهضوي كما نجدها عند حمدان خوجة (المرآة) وابن العنابي وابن أبي شنب وابن باديس في الجزائر نجدها أيضاً عند الأمير عبد القادر ومحمد بن سليمان وابن عليوة، وكما كانت لجمعية العلماء المسلمين صحفاً وجرائد كان ذلك أيضاً للمتصوفة، بهذا نعيد الانتظام داخل تراثنا وذاكرتنا ونخلق رؤية مغايرة لما هو ثابت وسديمي، نعايش

النص دون أحكام، نترك له حريته وخداعه وفتنته ولنا نحن تأويلنا وفهمنا دون البقاء ضمن سجن المعايير والمقولات الجاهزة.

حين نقرأ نص "محمد بن سليمان" (ت 1927) تتقاطع عنده النصوص بما يصنف عند البعض بالسنيين والباطنيين فلن يعود لقاعدة من هو قريب من الأصل ومن هو بعيد عنه من معنى، فمقاسات الفقهاء تصير ضيّقة ومجحفة، ثراء نصوص هذه الشخصية تعود إلى شخصية جزائرية كان لها التأثير على كثير من المتصوّفة وهو الشيخ "قدور بن محمد بن سليمان" من مستغانم ـ غرب الجزائر ـ ترك نصوصاً لا زالت هي أيضاً مخطوطة منها "المرآئي النبوية"، و"المواقف الحقيّة" وديوان شعر يحوي على قصائد خمرية فيها النشوة والتوحيد والتلون بالوجود سمّاه "عقد لآلىء العرفان" لنتركه يتحدّث في مقدّمته لخمرياته هذه: «... وهناك قسم رابع (أي في سياق تعداده لأنواع الشعر) يصادف المعنى والميزان، كما هو في بعض قصائد هذا الديوان، يأتى به الوهب في بعض الأحيان، من غير فكر، ولا مراعاة للأوزان ولا انتظار، أو يستدركون إصلاح ما أتى به الوارد بعد الصحو والاستشعار، كما أنّ بعضهم يرجع عن الدّلائل عند الصحو أدباً مع الحال، وبعضهم على حاله... وكلّ من الفريقين، على ما سبق به العلم وتحقق به الفهم... وأب الناظم (يقصد نفسه) رضي الله عنه لا يكتب شطراً إلاّ إذا كان مغموراً بالوجد، فإذا رجع لحسّه لم يجد ما يقيّد، فينتقل البال مع كل حال، إذ لا إقامة لعارف مع درج ولا مقام ولا حال، لأنّ نتائج جنون المحبّة فنونها الخمرية، وبعدها السكون والإطمئنان بالحضرة العرفانية اليقينية، وما سطّر بهذا الديوان، يغني من نظره بعين التصديق في علم هذا الشان.51»

في مقدّمة ديوانه ينافح عن موقف سبقه إليه بعض الصوفية وهو عدم الاكتراث بالأوزان الشعرية الخليلية بل وأحياناً ببعض قواعد اللغة العربية، فاللّحن قد يكسب للجملة جمالاً أكثر من الإعراب –احترام قواعد اللّغة- وهو موقف لا يعبّر عن ضعف في

العلوم العربية من عروض ونحو وصرف، كان هؤلاء على علم بذلك ولكنه حاجة لسانية وفكرية تحتاج للدراسة والبحث.

إن قصائد "لآلئ العرفان" فيها "جنون محبّة" و"سكر" بإشارات وتلويحات، لغة فيها الأضداد والتناقض الّتي هي اختلاف واتّفاق، وتصيّر ما هو منتظم في الوجود فوضى، يقول:

أيا صاح عمّا قد أتى من فياض من

تقدّس عن فكر وكشف الحقيقة

تنزه في سلطان عن جمـله

له الطّمس والبطون في الأحدية

ولاح لنا محيّا وحدتنا بها

فازت به أقطاب الجموع بخمرة

وهي قصيدة يتحدث فيه عما يحسّه الصوفي من نشوة المعرفة والمحبّة، ويتعرّض إلى شيوخه "الميسوم"52و"صاحب أندات"، وله أيضاً في قصيدة أخرى:

تجلّى جمال الجمع فامتحى غيرنا

فصحنا وبحنا من قهر الأنانية

فانقر كؤوسنا وابسط لشوقنا

و عن ما بنا فارمز بلطف إشارة

تدور كؤوسه على أهل ودّه

فلا تبقى عن قلوبهم من غشاوة

تتفاوت قصائد هذا الديوان من حيث القوّة والضعف، ومنها ما كتب أصلاً للإنشاد في الحضرة، ولعلّ الدارسين للشعر الصوفي من المختصين أن يكشفوا لنا عن مساحات غير منظورة في تراثنا الثقافي الجزائري، وهذا يتوقف أيضاً على سهولة الوصول إلى هذه المخطوطات وهذه النصوص، ففي الجزائر بالكاد تستطيع أن تطلع على مكتبة مخطوطات وجلّها معرض للتلف والضياع إن لم تبادر المؤسسات الرسمية بوضع قوانين لحماية هذا "التراث المكتوب" وتصرف جزءاً من أموال الثقافة لتصوير هذه المخطوطات والحفاظ عليها وتحقيقها بدل جعلها زينة للزائرين من الرسميين والاحتفاظ بها تبركاً عند بعض الأسر الّتي لا تدري أنّها باختزانها لهذا التراث تضيّع ما تركه أجدادهم من أجل الانتفاع.

محمد بن سليمان: نصوص جزائرية نادرة

الشيخ "محمد بن سليمان" ولد بمستغانم سنة 1868، في البداية حفظ القرآن الكريم ومبادئ الفقه واللغة على يد خاله الإمام "قارة بن مصطفى" مفتي مستغانم وسلك طريق التصوف على يد شيخه الأول "بن عبد الله الغريسي" والشيخ "قدور بن سليمان"، وانتقل إلى مازونة ليتم دراساته الفقهية ثم إلى ندرومة حتى توفي بها سنة 1927.

اتّصل به الباشا آغا "محمد بن رحال"53النائب البلدي والسياسي الوطني صاحب مشروع إصلاح التعليم في الجزائر ولتأثره به وبعلمه كان من مريديه، كان له اتّصال ببعض علماء الجزائر كـ "أبي عبد الله البوعبدلي" والقاضي "شعيب" قاضي تلمسان والإمام "الإسطنبول" مفتي البليدة والشيخ "المحجوب" شيخ المدية و"محمد العاصمي" العالم والصحفي الشهير، ومن المغرب الأقصى القاضي "أحمد سكيريج"54، ووزير المعارف

المغربية "الحجوي"و الشيخ "عبد الحيّ الكتاني"المغربي، كما كانت له مناظرات علمية مع عدد من العلماء تبين مقدرته في استيعاب التصوف في جوهره الباطني الحقيقي وتمثّله لتراث البسطامي وابن عربي وعبد الرحمن الثعالبي والشيخ أحمد زرّوق.

اختلف مع الطرق القائمة في زمنه وانتقد منهجهم في التصوف وأعاد للتأملات الباطنية مسلكها المتميز بالطابع النظري (الفلسفي) كما حاول أن يجمع بين الاختلاف الطرقي الذي هو في حقيقته تعبير عن جوهر واحد، فهي تنويعات فقط للحقيقة الواحدة، يقول:"وأعطينا في المحفل الإذن في الطريقة الجيلانية والطيبية والتيجانية والشاذلية بعدما سقينا من تلك الحضرة أمداداً عظيمة من جميع أولئك الحاضرين من رجال الحضرة"55.

هذه المحاولة الجمعية سعى إليها من خلال اختلافه مع بعض متصوفة عصره الذين اهتموا بالمسائل السلوكية بدل الاهتمام بالجوهر الصوفي، إن تمثله لمختلف الطرق وتوحيدها يشبه ما تصنعه الأنساق المعرفية والفلسفية في بناء منظومة معرفية نسقية يراها صاحبها المشروع الذي يحقق منهجية الوصول إلى الحقيقة، كما أن قراءته لنصوص غيره برؤية تجديدية جعلته يدرك مضامين مقولات بعض المتصوفة الذين مازال الخلاف حول طروحاتهم، فهو يدافع عن "البسطامي" ويشرح عبارته ويعذر "الحلاج" في قوله: "أنا الله" ويشرح بكيفية مختلفة لم نعتدها سابقاً.

إن الشيخ"محمد بن سليمان" يكتب بطريقة متميزة من حيث اللغة الموجزة البليغة وكذا في القدرة على التوصيل بسهولة تختلف عن التعقيدات اللغوية الباطنية، وإذا نزعت جملة من نصه يضيع المعنى، هذا التماسك في العبارة والاستعارة يشكل نصّاً مبدعاً حقيقياً جمالياً وذا قدرة على المحاججة بطيفية يتم فيها التلاعب اللغوي أحياناً.

إن نصّه يجمع الأضداد ويفرق الائتلاف يقول:"فالعارف صاحب الكشف الرباني يرى

الآن بالعين الباطنة أن السموات والأرض وما بينهما ومافوقهما وتحتهما شيئاً واحداً ذاتاً رتقاً (إتحاد) ويراهما بالعين الظاهرة تفاصيل لا نهاية لها، لا يحجبه الفتق (الفرق) عن الرتق (الجمع) ولا الرتق عن الفتق كما أنه يرى روحه وجسمه بالعين الباطنة رتقاً وبالعين الظاهرة فتقاً وهكذا رؤيته في جميع الأرواح والأجسام، فإن جميع الأرواح هي وجود الحقيقة الكلية" ويعرّف العارف في موقع آخر:"هو القادر على الجمع بين الضّدين".

طبعاً حاولنا فقط الإشارة إليه، فنصوصه كثيرة وغنية كما أن له ديوان شعري لا يزال مخطوطاً مثل رسائله الكثيرة، وما طبع منها فقط "الإرشادات الربانية" طباعة قديمة "المطبعة الثعالبية" بالجزائر سنة 1922م.

ترى هل بإمكان النخب الثقافية تمثّل هذه النصوص وإعادة الانتظام في تراثنا المعرفي وجعله حياً معنا بالقراءات الجديدة وفهم المعنى بآليات الفهم والتأويل، لقد كان "محمد بن سليمان"يردد عبارة (كن معنى لا يفوتك المعنى)

الفصل السادس ابن باديس: التجديد وأسباب الخلاف مع المتصوفة

التجديد في التفسير

دعا الشيخ عبدالحميد بن باديس رائد الحركة الإصلاحية في الجزائر إلى التجديد في مناهج التدريس وطرق التفسير، فقد قدم تفسيراً جديداً يتميز بمنهجية تربوية تجاوزت المنهجيات التقليدية في لغة سلسلة بسيطة مركزاً على العبر والدلالات من الآيات القرآنيـة رابطاً ذلك بالواقع الجزائري والعربي، لم يغل في تفسيره نحو التعقيد والتأويل المبالغ فيه ولم يحمل النص القرآني مالا يحتمل، تقرأ تفسير الآية في سياقاتها اللغوية والثقافية والحضارية، ولقد كان لختم تفسيره احتفالا ضخماً بين في كلمته المركزة والقوية أهمية تقديم معرفة دينية ومنها التفسير في شكل جديد وبطرق عصرية تعتمد السعي نحو الفهم والتربية القويمة وتكوين تفكير نقدي يخرجنا من التقليد ومن سجن المتون والشروحات الطويلة والحواشي، لقد كان ابن باديس متبرماً من أساليب المفسرين وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله، كان ضيق الصدر من اختلافاتهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن وكان يردّد وصية شيخه النخلي: "اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة وهذه الأقوال المختلفة وهذه الآراء المضطربة يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح"، وتمثّل عبارة كان يردّدها في كتاباته حين فسّر القرآن الكريم "أن الإسلام دين القوة والعلم والإيمان والجمال" هذه الأصول الأربعة كانت هديه في تفسيره وفهمه للكلام الله وحديث نبيه، ففي تفسيره لآيات النبوة والملك في سورة النمل المتعلقة بداود وسليمان عليهما السلام }وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالاَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ{ (النمل: 15) إلى قوله تعالى {إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ} (النمل: 23)، قرأ في هذه الآيات مُلك النبوة الذي

يتميز على أنه مجمع الحق والخير ومظهر الجمال والقوة، فالقوة هنا لا معنى لها بدون عدل والسعي نحو الخير خير مع الذات ومع الغير وحين يتحقق الإيمان والقوة والخير يكون الجمال، فالنبوة هي أصل القوة، ومن خلال هذا التفسير يحذر ابن باديس من الحكم الذي يقوم على السيف أي القوة فبالسيف يهدم، وهنا الإشارة واضحة بارزة للعيان على أن الحكم في البلدان العربية إما يقوم على شرعية السيف "القوة" من أهل البلد أو من خلال الاستعمار والاحتلال الذي لجأ إلى الحرب، يقول: "فأما الممالك التي تبنى على السيف فبالسيف تهدم، وما يشاد على القوة فبالقوة يؤخذ، وإنما أعلى الممالك وأثبتها ما بني على العلم، وحمي بالسيف، وإنما يبلغ السيف وطره ويؤثر أثره، إذا كان العلم من ورائه"56.

هكذا الحق والخير والجمال والقوة رباعي يتكامل في ملك النبوة أو في الحكم الرشيد يسعى نحو تحقيق هذه القيم الإنسانية، وليس بالإدعاء والشعارات أو قهر وفرض ذلك على الآخرين ولكن يتطلب الحرية والاقتناع، ويخصص للعقل كأساس للملك الجزء الأكبر من كلامه، ففي تفسيره لسورة "يس" يرى أن خفاء بعض معاني الآيات القرآنية هو مثل خفاء بعض الحقائق الكونية التي تركها الله للبشر مع التطور لاكتشاف هذه الحقائق سواء حقائق الكون أو الكتاب الذي هو كون أيضاً فيه العجائب والأسرار، ويصبح العمل هنا كما يقول " وإمكان عجز عقله في بعض المواضع والأحوال عن إدراكها فيكون عمله في خلق الله هو النظر والبحث والتعليل والاكتشاف واستجلاء الحقائق الكونية واستخراج الفوائد العلمية والعملية إلى أقصى حد توصله إليه معلوماته وآلاته"57، وهذا التجديد في الفهم والالتزام بتفسيرات الأولين دون الزيادات والتعقيدات الكلامية رأى أن أحسن وسيلة لتعميمها ونشرها الاهتمام بالصحف.

الإعلام طريق للنهضة

كان أكبر عمل قام به أيضاً تأسيس الصحف والمجلات، وقد كان قام قبله بعض

الإصلاحيين بإصدار صحف كانت هي البدايات الأولى لإعلام جزائري تنويري إصلاحي، فمن الصحف التي صدرت جريدة"الجزائر" التي أصدرها الفنان عمر راسم سنة 1908 وجريدة الحق في وهران" سنة 1911 والفاروق التي أسسها عمر بن قدور سنة 1913 وهو من المدرسة الإصلاحية المتأثرة بمحمد عبده، وكان أول اشتراك لابن باديس في جريدة "النجاح" التي أصدرها عبدالحفيظ الهاشمي.

كانت البداية الأولى الحقيقية لابن باديس مع المنتقد في 1925 وبعد صدور ثمانية عشر عدداً توقفت ثم صدرت الشهاب في نفس السنة، كانت أسبوعية ثم أصبحت مجلة شهرية وتوقفت سنة 1939، وهكذا عرفت الصحافة الجزائرية نشاطاً كثيفاً وصدرت مجموعة من العناوين، كما كانت هناك أربع مطابع: المطبعة الإسلامية ومطبعة "الشهاب" ومطبعة البلاغ الجزائري، والمطبعة العربية لأبي اليقضان كما كانت مطابع تابعة للمستعمر مثل مطبعة فونتانا الشرقية، كانت هذه الصحف بالعربية وكان خطها واضحاً وظلت تقاوم وتسعى لنشر الفهم الصحيح وكان أساسها تحرير الغقل الذي هو أصعب تحرير والثورة من أجل ذلك لا تقتضي سنوات قليلة ولكنه عمل دءوب وتحتاج لزمن وجهاد أعظم وأطول.

وضع على صدر جريدة المنتقد الشعار التالي: " اعتقد ولا تنتقد" ووضح في العدد الأول خطته: التربوية والإصلاحية وأورد في مقالاته في هذه الفترة مفهومين أساسين مدويان الحق والوطن وكان يردد العبارة التالية: " الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء" وهو شعار عظيم يجمع بين الحق والوطن، فالحق هنا الحقيقة والعدل، إنه الله أيضاً، فالله حق والعدالة حق والعلم حق، إن الحق صفة جامعة بين العلم والحقيقة والعدل وهي صفات تتبادل ولا تكون الواحدة دون الأخرى وقد قال شيخ المتصوفة والعارفين عبد القادر الجيلاني " نازعت الحق بالحق للحق"، الحق فوق الجميع ولكن الأول هنا "الوطن"، الوطن المساحة والتاريخ والدين واللغة، إن الوطن كذلك هو الحق في الأخير والدفاع عن الوطن

هو دفاع عن الحق، والانتصار للحق هو إنتصار للوطن، والثورة من أجل استقلال الوطن هو جهاد من أجل الحق، فالله حق، والوطن حق، والاستقلال حق، والعربية حق، والدفاع عن هويتنا حق، واعتذار فرنسا عن جرائمها حقَ، هكذا يصير الوطن بكل ما تحمل هذه اللفظة من دلالات حقاً، ويصير الحق وطناً.

بعد المنتقد أصدر كذلك الشهاب وكتب على غلافها: "الحرية، العدالة، الأخوة، السلام" وكتب في أعلى الصفحة الآيتين التاليتين: }قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أدعُوا إلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ{ (يوسف: ١٠٨) و {ادْعُ إلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أحْسَنُ} (النحل: ١٢٥). وفي أول مقال له بالشهاب ردّ على منتقديه بقوله: "تستطيع الظروف تكييفنا ولا تستطيع بإذن الله إتلافنا"، إن دلالات هذه الكلمات والآيات واضحة سعي نحو الحرية التي تقود نحو العدالة والأخوة والسلم، الحرية هنا مدخل لكل هذا كما هو الحق "الوطن" مدخل للسلم والأخوة، لكن كيف الوصول للحرية؟ هنا الخلاف بين طريق طويل يبدأ بتحرير العقل أولا ثم تحرير الأرض، وقول رأى آخر يرى أن تحرير الأرض هذا أوانه، ولكن في النهاية هو الوصول للحرية ومازالت الرؤية الإصلاحية اليوم حاضرة في كون حريتنا لا تزال مخرومة ومنقوصة بسبب التمزق الذي أصاب هويتنا وبسبب تخلفنا العلمي والمعرفي ومن هنا ما تزال المقولة الباديسية حية معنا.

حلم الاستقلال والتقدم

قال في مناسبة أخرى كلمة بليغة فيها الرؤية المستقبلية ممزوجة بالأمل والرؤية الثاقبة فيها التاريخ فالرجل كان يعرف تاريخ الجزائر وأدرك عظمة هذا البلد وهذا الشعب وانتصاراته، قول فيه الماضي والحاضر والمستقبل تابعوا معي هذا القول: " إن الاستقلال حق طبيعي لكل أمة من أمم الدنيا، وقد استقلت أمم كانت دوننا في القوة والعلم، والمنعة

والحضارة، ولسنا من الذين يدعون علم الغيب مع الله، ويقولون إن حالة الجزائر الحاضرة ستدوم إلى الأبد، فكلما تقلبت الجزائر مع التاريخ فمن الممكن أنها تزداد تقلباً مع التاريخ، وليس من العسير بل أنه من الممكن، أن يأتي يوم تبلغ فيه الجزائر درجة عالية من الرقي المادي والأدبي، وتتغير فيه السياسية الاستعمارية عامة والفرنسية خاصة، وتصبح البلاد الجزائرية مستقلة استقلالا واسعاً، تعتمد عليها فرنسا اعتماد الحر على الحر"58، ليس أكثر من هذا دليل على شوق وتطلع ابن باديس للحرية والاستقلال، بل كان حلمه أن نكون نداً للفرنسيين وهو حلم مازلنا لم نحققه لابن باديس ولأجدادنا ولشعبنا، إننا اليوم نسعى للدخول للحداثة ولما يسمى مجتمع المعرفة ولسنا أقل من بلدان آسيوية وأوربية كانت بالأمس أقل منا وهي اليوم في مصاف الدول المتقدمة، ما أحوجنا اليوم إلى هذا الإيمان بتاريخنا الحضاري وبقدرات شعبنا ومواردنا الروحية والمادية على النهوض والتقدم.

لقد كان ابن باديس يدرك جيداً ما نسميه اليوم المعلومة والاتصال والصحافة ولذلك قضى شطر حياته دفاعا وتفانيا من أجل صحافة وإعلام قوي، ولم يكن محصوراً داخل لغة واحدة، فقد كان يطالع الصحافة الفرنسية وكان يشتري جريدة لا ديباش دو قسنطينة، غير أنه كان لا يتحدث بالفرنسية، كما كان يملك الكتاب المقدس في مكتبته، كان على دراية قوية بما يجري في العالم وبما يكتبه الآخرون وحينما كان يردّ على المستشرقين والمغرضين يرد بهدوء وبالحجة البينة وبأسلوب علمي متمكناً من علوم الآخرين ومما ورد في كتبهم المقدسة.

الإنسانية والتسامح

لقد كانت له نظرة إنسانية فقد كان يسعى إلى بناء الشخصية الإنسانية من حيث طرق الفكر والشعور والعمل، ومن الأهداف إعداد الفرد للحياة بمختلف ميادينها، فمن الأهداف العليا في التربية خدمة الإنسانية ومساعدة الفرد على النمو في هذا الاتجاه الذي

يحترم الإنسانية يقول: " إن خدمة الإنسانية في جميع مظاهرها تفكيرها ونزعاتها هو ما نقصده ونرمي إليه، ونعمل على تربيتنا وتربية من إلينا عليه"، ولكن خدمة الوطن أولاً ثم الوطن المغربي ثانياً ثم العالم الإسلامي ثم وطن الإنسانية عامة، هي رؤية جديدة في عصر الاحتلال للحوار الحضاري والثقافي وللنزعة الإنسانية وقد كان في ذلك يتمثل التجربة الروحية الإنسانية الأميرية" أي الأمير عبدا لقادر" هذا الرجل الذي ترك تأثيراً سواء في قيم الفروسية والبطولة والجهاد أو في قيم العلاقات الإنسانية والحوار الثقافي والدبلوماسية القائمة على التكافؤ والندية.

لقد كان ابن منفتحاً حتى على التراث الإسلامي فكانت مرجعياته متعددة ولم يسجن نفسه داخل مذهب فقهي أو كلامي واحد فكان يأخذ من تراث الأندلسيين والمغاربة كابن رشد والقاضي عياض والفقيه ابن العربي، كما كان على اطلاع قوي بمقدمة "ابن خلدون"،

هذا التسامح وحوار الثقافات هو الذي جعله يلعب دوراً أساسياً في تهدئة الفتنة التي أشعلها يهود قسنطينة حينما أساؤوا للمسلمين في الصلاة بالمسجد، سمى هذه الحوادث في مقالاته بفاجعة قسنطينة، وقد صور فيها سيطرة اليهود على الاقتصاد والسياسية والإدارة في البلاد وتعديهم على المسلمين في المساجد وحين يفصل خسارة الجانبين ومسلسل أحداث هذه الفاجعة يقول: "نأسف على أن تجري هذه الحوادث بين عنصرين ساميين إبراهيميين عاشا قروناً في وطن واحد دون أن يشهدا مثلها ونسأل الله تعالى أن يبطل كيد الظالمين، ويرد شر المعتدين"59، وقد أدرك في ذلك الزمن الفرق الجوهري بين الصهيونية واليهود، وقال إن الخطر الذي سيكون محدقاً بالأمة العربية هي الصهيونية، كما كان ضد خلافة عربية حاول الملك المصري تأسيسها وسخر من شيوخ دعوا لذلك، وقال إن الخطر ليأتينا إلا من هذه الجبب"العباءات" وقد ساند علمانية أتاتورك وكان يراها مدخلاً أساسياً لتحرير الترك من التخلف وهو موقف له ملابساته وأسبابه آنذاك.

العربية لسان وحضارة

شكلت اللّغة العربية هاجسه وحلمه في انتصارها وتطويرها يقول: "أعاهدكم أني أقضي بياضي على العربية والإسلام، كما قضيت سوادي عليهما وإنها لواجبات، وإني سأقصر حياتي على الإسلام والقرآن، ولغة الإسلام والقرآن، هذا عهدي لكم"60.

لم يكن ينظر للعربية على أنها عرق بل هي لسان وأداة علم وتعبير عن هوية، فكان يرى أن من تكلم بلسان العرب فهو عربي وإن لم ينحدر من سلالة العرب واستشهد هنا بقول الرسول عليه السلام: " أيها الناس، الرب واحد والأب واحد، وأن الدين واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي اللسان فمن تكلم بالعربية فهو عربي"، وقد نعت ابن باديس الرسول بأنه رسول الإنسانية ورجل القومية العربية، وكان يقول بالأخوة الدينية والأخوة البشرية والتسامح الإنساني، وكان يردّد أن العالم لم يعرف فاتحاً أرحم من العرب، وذلك لأنهم فتحوا فتح هداية لا فتح استعمار، وجاءوا دعاة سعادة لا طغاة استعباد،، ويكمل حديثه: "هذا هو رسول الإنسانية ورجل الأمة العربية الذي نهتدي بهديه ونخدم القومية العربية خدمته"، والغمز هنا واضح في المقارنة بين الاستعمار الغربي والفتح الإسلامي، وقد حاول بعض الإعلاميين الغربيين بعد حادثة الإساءة في الرسوم للرسول عليه السلام أن يطعنوا في التاريخ الإسلامي على أن الفتوحات كانت طغياناً وعنفاً وهمجية، ألا ساء ما يقولون؟، هاهو ابن باديس في تلك الظروف العصيبة كان شجاعاً وقوياً في الردّ على مثل هذه الأقاويل، وحين يعدّد مساوئ الاستعمار الأوربي يقول: " إن من جنايات الاستعمار الأوربي على البشرية أنه قلب حقائق التاريخ على الناس فقد صور الأمم التي ابتليت به وأصيبت بشرّه بصور من الهمجية والوحشية والتأخر والانحطاط لا أبشع منها ذلك ليبرر استيلاءه عليها ومنّ عليها بما زرعه فيها من عمران، وإن كان هو المستغل لذلك العمران والمستبد به، ويماثل ما وقع للجزائريين مثل ما وقع

للهنود الحمر "هذا هو نفس ما وقع بالجزائر من تشويه تاريخها وتصويرها في جميع عصورها خصوصاً في العصر العثماني ـ بأقبح الصور في الكتب التي تدرس في المكاتب الفرنسية وتدرس ـ يا للبلية يا للحسرة لأبنائها "61.

إن هذا الموقف العظيم بفكر حر نيّر جعله يخصص للعرب وللطبيعة العربية جزءاً من كتاباته وتفكيره، يرى مثلاً أن من الطبيعة العربية الخالصة أنها لا تخضع للأجنبي في شيء لا في لغتها ولا في شيء من مقوماتها ولذلك نرى القرآن الكريم يذكرها بالشرف ويحدثها كثيراً عن أمة اليهود التي لا يناديها إلا ببني إسرائيل تذكيراً لها بجدّها الذي هو مناط فخرها، كل ذلك لأنها أمة تحي بالشرف والسّمو والعلو، وحينما يقارن بين الأمة العربية واليهودية يقول إن الأمة العربية مهيأة لإنقاذ غيرها أما الأمة الإسرائيلية فهي مهيأة لإنقاذ نفسها فقط، ثم يكمل: "إن اللسان الذي اتسع للوحي الإلهي لا يضيق أبداً بهذه النهضة العالمية مهما اتسعت آفاقها وزخرت علومها"، ما أقوى هذه الملاحظات والنتائج التي توصل إليها ابن باديس.

كان يقول: إن ما وحدته يد الله لا تفرقه يد الشيطان" لم يكن يهتم بأصول القبائل الجزائرية ولم يدخل في نقاش هل البربر من حمير أم من اليمن بل كان همّه الحاضر ووحدة لحمة الجزائريين، وكان يردّد شطر بيت محمد العيد آل خليفة:فصار ابن أمازيغ أخاً لابن وائل".

نحو فهم جديد للخلاف الباديسي ـ الطرقي

درج أجدادنا في بعض المناطق على استخدام صفة "باديسي" أو "وهابي" لكل من بدّع" أي وصفها بالبدعة" أفعالهم المتعلقة بالتوسل بالأولياء أو إقامة المهرجان والمواسم عند أضرحتهم، وشاع العداء أكثر بين جيل من الشباب الإسلامي وأئمة المساجد منذ منتصف السبعينات من القرن الماضي مع صعود الحركة الإسلامية التي اشتد عودها مع بداية

الثمانينات، ومع دخول الكتاب الإسلامي في معارض الكتب الذي كان في غالبه ذا نزعة سلفية وهابية، وأصبح فقه السنة لـ السيد سابق مثلاً بديلاً لفقه الإمام مالك ومصنفاته التي كانت تدرس في الزوايا ويحفظ بعضها على ظهر قلب كأرجوزة "ابن عاشر" ومتن "الشيخ خليل"، وكان بعض القادمين حينذاك من السعودية جلبوا معهم كتاب محمد بن عبد الوهاب "فتح المجيد" صاحب الدعوة الوهابية الذي حطّم القباب وبدّع كثيراً من الظواهر.

في هذه الأجواء كان العداء يشتدّ بين من يرون العودة للسنة النبوية ومادون ذلك هو بدعة، حتى التفاصيل في الصلاة كالدعاء عقب الصلاة ومسك السبحة والسدل "إطلاق اليد أثناء القيام في الصلاة" خالفوا فيها المعتاد، من الطبيعي أن يحدث ذلك في أزمنة يكون فيها التقليد بدل التجديد.

بعض الذين تربوا في مدارس "جمعية العلماء المسلمين" كانوا أحد أقطاب بداية نشوء الحركة الإسلامية في الجزائر، ومن هنا يؤرّخ لها عند البعض منذ بداية الخمسينات من القرن العشرين حين أرسل البشير الإبراهيمي بعثات إلى مصر وكان لبعضهم العلاقة المباشرة مع حركة الإخوان المسلمين، لقد أعاد هؤلاء الشباب صورة الصراع القديم بين رجال الزوايا والطرقية وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى الواجهة في الرأي العام، ورغم نعتهم أحياناً بالباديسيين الجدد لم يعجبهم هذا النعت لأنهم فعلاً لم يعودوا إلى "ابن باديس" وليست لهم علاقة به، كما أن الصراع الذي شهدته صحفهم وكتبهم في الثلاثينات من القرن الماضي سواء صحف ابن باديس وجمعيته، أو صحف "جمعية السنة" التي كانت تمثل شيوخ الزوايا والطرق الصوفية منها جريدة "النجاح"، أثمر هذا الصراع عن خلاف ونقاش مثمر بالرغم مما شابه أحياناً من تجاوز في العبارة والتكفير.

وقد كانت جريدة "الجحيم" من أبرز جرائد الباديسيين سخرية ولذعاً ضدّ الطرقيين

والمتصوفة، أما النقد والهجوم الذي قاده الإسلاميون على كل مستويات أطيافهم ومشاربهم فلم يسلم منه حتى الجيل الثاني لـ"جمعية العلماء المسلمين" باعتبارهم أصبحوا موظفين لدى الدولة ومنافحين عنها وجزء منهم تقلد مناصب وزارية كعبد الرحمن شيبان الذي هو الآن رئيس جمعية العلماء المسلمين، ومنهم من تصدر للإفتاء في وزارة الشؤون الدينية التي كانت محل ريبة بل هجوم عنيف من طرف الحركة الإسلامية كأحمد حماني وعلي شنتير وعبد الرحمن الجيلالي، أما العرباوي والشيخ سحنون وعبد اللطيف سلطاني" من جمعية العلماء المسلمين" وغيرهم من الذين بقوا في المعارضة منذ الستينات من القرن الماضي فيعتبرهم بعض فصائل الحركة الإسلامية عندنا مراجعهم ونماذج يحتذى بها.

مع سنوات العنف السياسي عاد البعض يتحدث تكتيكيا في العودة إلى الزوايا وإحيائها كردّ فعل ضدّ التكفيريين والجهاديين، حينها أدركت السلطة أن الاعتماد على وزارة الشؤون الدينية وأئمتها الذين وجدوا حرجا وبعضهم لم يستطع إفحام خصومه بالحجة والبرهان أمام موجة من الشباب ذوي تكوين جامعي واطلاع على كتب إخوانية وسلفية لم يعد مجدياً، من هنا كان الالتجاء إلى الزوايا ليس معرفة بالتصوف وجوهره المتسامح، بل على أساس ارتباطها بالشعب، فكانت العودة إلى المظاهر الاحتفالية الشعبية والعادات التقليدية وليس إلى المعرفة الصوفية العرفانية العلمية التي تركها لنا أمثال الأمير عبد القادر والشيخ بوعبدالله والميسوم ومحمد بن سليمان من ندرومة وسيدي قدور من مستغانم.

كانت العودة إلى الزوايا عودة سياسية بالدرجة الأولى، عودة لتأويل آخر ضد تأويل يريد تقويض السلطة وصنع سلطة بديلة.

هكذا إذن مع بروز السلفية الجزائرية الجديدة منذ منتصف التسعينات التي تؤكد

مرجعيتها الإسلامية من خلال رؤية وهابية، معظمها انتهى إلى سلفية جهادية رأت أن الجهاد هو الحلّ وليس الوعظ والإرشاد والدخول في صراع كلامي وجدلي مع السلطة والشعب، وهي سلفية تختلف في جزء منها الأكبر مع سلفية ابن بادبس الذي كان يرفض بصنهاجيته الجزائرية أن يكون تابعاً لأحد فقد كتب مقالا في البصائر يسخر من الذين يحاولون ربط تفكيره بشخص مشرقي أو تيار فكري ما، سمّاه: "وهابيون ثم عبداويون - نسبة لمحمد عبده - ثم لا ندري ماذا والله؟ وفيه يؤكد مرجعيته الجزائرية الخالصة وأنه استمرار لما قام به ابن الفكون القسنطيني والأخضري البسكري في محاربة البدعة والعودة إلى السلفية الصافية كما تركها الرسول عليه السلام ولم يسلم من نقده أي - ابن باديس - أحد، فقد شنّ حملة على الأزهريين لأنهم شجعوا الطرقيين من أجل بقاء النظام الملكي المرتبط بالاحتلال الإنجليزي ونفس الشيء وجهه انتقادا لأستاذه الزيتوني الطاهر بن عاشور.

تراث ابن باديس مازال يحتاج للدراسة والتحليل خصوصاً اليوم وقد توفر الجزء الأكبر من مصادره الأصلية، ففي الأشهر الأخيرة طبعت دار الغرب الإسلامي بلبنان62كل أعداد مجلة الشهاب، ولم يكن عندنا سابقاً سوى العمل الضخم الذي قام الباحث عمار طالبي في جمع آثار ابن باديس خصوصاً المنشورة في جريدة البصائر التي كانت ناطقة باسم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ولعله من المفيد أننا إذا حاولنا فهم الصراع مع رجال الزوايا والطرقيين والمتصوفة أن نضع في الاعتبار التمييز التالي من خلال السؤال الآتي:

هل إبن باديس كان ضدّ التصوف كمعرفة وسلوك أم ضدّ البدع والخرافات سواء ارتبطت بالزوايا أم بغيرها؟ هل كان ضدّ الزوايا كلها دون تفريق وضدّ جميع رجالها والطرقيين؟

ابن باديس والتصوف

من المفيد هنا أن نذكر أنه كان ضمن هيئتها العامة - أي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين - شيخان صوفيان معروفان بالجهة الغربية الشيخ بوعبدالله والطيب المهاجي، وسنتحدث عن لقاءات ومحاورات جمعت بينهما إلى جانب ممثل عن الإباضيين أبو اليقظان خير الدين.

الخلاف وقع فيما بعد حين أعيد تجديد الجمعية والخلاف تفصيلي بين رجال الزوايا وبعض أعضاء جمعية العلماء الذين حاولوا إقصاء بعض شيوخ الزوايا من هنا أسّس هؤلاء الشيوخ المتصوفة "جمعية السنة" التي كانت لها جرائد وصحف أيضاً أشهرها "النجاح" لعبد الحفيظ الهاشمي وفي قسنطينة بالذات.

أي أن ذلك الفصل الذي تعوّده بعضهم في جعل منطقة الشرق الجزائري منطقة إصلاح وباديسيين ومنطقة الغرب منطقة تصوف وطرقيين غير صحيح، الخلاف الذي برز كان أساساً خلافاً هيكلياً ومسؤوليات داخل الجمعية حين أسّست وهنا نريد التذكير بالتمييز والفصل بين النقاط التالي:

هناك فرق بين ابن باديس وبعض أعضاء جمعية العلماء المسلمين في الخلاف مع رجال الطرقية وشيوخ التصوف، وهو فرق مهمّ حتى في قضايا الإصلاح والموقف من فرنسا، وهذا التفاوت يلحظ بين التحفظ الذي كان عند ابن باديس حين ينشر في البصائر الناطقة الرسمية باسم الجمعية وجريدته الشهاب، والفرق هذا يبرز حين خلافته كيف استمرت عبر الإبراهيمي ولم تستمر مثلاً عبر العقبي؟، كما أن بعض أعضائها انسحب في الأربعينات والخمسينات من الجمعية وألقى هذا بضلاله في الموقف من ثورة 54 ضدّ الفرنسيين ولم تلتحق الجمعية رسمياً بالثورة إلا في سنة 1956.

ابن باديس كان يدرك جيداً الفرق بين التصوف ورجال بعض الزوايا الذين يشجعون البدعة والخرافة من أجل استمالة الناس إليهم وبقائهم في تبعية لهم، وكان يدرك تبعية

بعض الزوايا لفرنسا كما كان يفتخر بجهاد الأمير والمقراني وصوفيتهم التي جعلتهم ينتفضون ضدّ الاحتلال ومن هنا كتابته عن السنوسي63وافتخاره به ونعيه وكيف أنه حمّل السلطة المصرية في تماطلها بقبول الشيخ السنوسي للعلاج عندها ورأى ذلك إيعازاً من الإيطاليين الذين حاربهم في ليبيا.

الفرق الأخير مهمّ هنا لنفهم العلاقة الحميمة العلمية التي كانت تربطه ببعض المتصوفة ومشايخ التصوف والزوايا الحقيقيين ونكتفي هنا بذكر زيارته لبطيوة "وهران" للزاوية البوعبدلية، فقد التقى بالشيخ العارف بوعبدالله وجرت بينهم مناظرة علمية مفيدة، وقد قال بن باديس: "كفى! الرجل عالم" كرّرها ثلاث مرات، بعد ذلك نظم الشيخ بوعبدالله قصيدة حول هذه الزيارة نشرتها جريدة "الشهاب"، كما أنه فرح بخروج البشير الإبراهيمي من سجن أفلوا فبعث له بقصيدة تهنئة وسرور، أما ابنه المؤرخ المهدي المعروف فقد كان يزوره ابن باديس ببجاية حين كان قاضياً وكان أول مستقبليه.

أما لقاؤه بالطيب المهاجي الصوفي عالم وهران المتوفى في 1969، فيتحدث في سيرته الذاتية أنه زار ابن باديس حين تواجده بقسنطينة، وأراد قطع الدرس، فيقول: " أقسمت عليه فاستمر وكان حينها يدرس "رسالة التوحيد" لمحمد عبده"، وتناقش معه حول خلو هذه الرسالة من الفلسفة كما تناقش حول الإنجيل، وكان عند بن باديس إنجيل مترجما إلى العربية، وتباحث معه مطولا حول الوحدانية والأقانيم الثلاثة.

قال عنه المهاجي " كان لين العريكة وقافا عند الحق لا يتعداه أبدا سواء ظهر على يده أو يد غيره، كنت مرة كاتبته الفت نظره إلى خطا ارتكبه سهوا في إحدى فتاويه التي كان ينشرها بمجلة الشهاب فبادر في نفس المجلة بأنه رجع عما أفتى به خطا في نازلة كذا وفلان المهاجي هو الذي ألفت نظري إلى الخطأ وإني بكل ارتياح أتلقى ما يرد علي من التنبيهات والانتقادات النزيهة متى قصد صاحبها تحقيق الحقّ والردّ إلى الصواب كالشيخ

الطيب المهاجي، كان ابن باديس طيب السريرة سليم القلب حسن الخلق64".

إنها صفة تواضع العلماء عند ابن باديس حينما يتراجع عن فتوى بلفت الانتباه من شيخ صوفي، وحين يشهد لآخر بأنه عالم. لقد كان ابن باديس يستشهد بـ"الرسالة القشيرية" وهي أشهر رسالة في التصوف من القرن الرابع هجري كما كان يعود إلى الأخضري البسكري صاحب التأليف في المنطق المشهور وهو أحد أعلام التصوف.

لم يتعصب لرأي بل كان ميزته التفريق بين الأشياء ولا يخلط بين الأمور، فقد ميّز في نقده بين اليهود والصهيونية، وأدرك الفرق بين حكم إسلامي وبين ما كان يسعى إليه الملك فاروق من إقامة خلافة إسلامية، وسخر من علماء الأزهر وسمّاهم "أصحاب الطرابيش" الذين يساندون ملكاً غير شرعي واستبدادًا. كان يردّد "لا تصلح هذه الأمة إلى إذا صلح ملوكها ولا يصلح ملوكها إلى إذا صلح علماءها"، وكان يعجبه قول الشاعر:

وهل أفسد الناس إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها.

هناك من الطرقيين من عرّف بابن باديس وكتب عنه وأشاد به وذكر أسباب الخلاف بالتفصيل، وهو الشيخ للشيخ الجيلاني بن عبد الحكم صاحب زاوية الفلاح بالشلف، تعرّض لذلك في كتاب له نشر في 1953 يسمى " المرآة الجلية" فقد رأى أن أسباب الخلاف بين الطرقيين رجال الزوايا وجمعية العلماء المسلمين تنظيمي يتعلق ببعض أعضاء الجمعية التابعة لابن باديس في عزل علماء التصوف الذين أسّسوا بعد ذلك "جمعية أهل السنة".

للأسف تراثنا القريب مازال لم يصل إلينا كله، كتراث "جمعية الزوايا السنة" من صحف وفتاوى فمازال لم يعد طبعه، وهناك أعداد من الشهاب وجرائد أخرى للجمعية كالجحيم لم يعد أيضاً طبعها وتنقيحها، وهذا عامل يمكننا من فهم بعض القضايا الخلافية والموقف الحقيقي لابن باديس والطرقيين من فرنسا ومسألة الاستقلال وقضايا أخرى ونناقش الأمور دون محرمات وممنوعات.

ما لم يبق من ابن باديس!

يطرح السؤال التالي في بعض وسائل الإعلام: ماذا بقي من ابن باديس؟ في حين أراه في صيغة أخرى: ما لم يبق من ابن باديس!، وما هنا لغير العاقل، لأن ما لم يستمر معنا أو استمر خافتاً لم نعقله بعد أو نحاول غضّ الطرف عنه في زمن تزداد فيه فواجعنا وهزائمنا، فلا التجديد والإصلاح في الفكر الديني الذي دعا إليه غلب التطرف والسلفية القتالية، ولا العربية الجميلة الواضحة التي كتب بها غلبت جمود بعض المعربين وانتصرت على الذين عادوا مزهوين بانتصاراتهم فوق سلطة الفرنكوفيين الذين سيطروا على كل شيء، وما عدنا نتلقى المراسلات في الجامعة مثلاً إلا بالفرنسية، ولا صنهاجينه الوطنية تصمد أمام

الذين مازالوا تحت سطوة سحر الفرنسيين، يحاول الكثيرون لبس عباءته بتأويلاتهم التي يحضر فيها خطابهم لا خطابه، شعاراتهم لا شعاراته، من الممكن أن ألخص ما لم يبق من ابن باديس في النقاط التالية:

التميز والأنا الجزائري: مازلنا نربطه بالوهابية والإصلاحية المشرقية في تقليدية نحن نعاني منها اليوم، كتب مقالاً " وهابيون ثم عبداويون، ثم لا ندري ماذا والله؟" ينتصر فيه لخصوصيته ويقول أنه لم يقرأ لمحمد عبده حين بدأ حركته الإصلاحية بل ينتقده في تفسيره فيما بعد، ولو أنه كان على الإطلاع المباشر على ما ينشره رشيد رضا في المنار، أما الحركة الوهابية فلم يقرأ إلا نتف قليلة من حياة محمد بن عبد الوهاب، لقد انتقد الأزهر وشنّ حرباً إعلامية على شيخه التونسي الطاهر بن عاشور وانتقد علماء المغرب في تملّقهم للملوك، كانت صنهاجيته قوية في الاعتداد بالنفس والخصوصية التي لا تعني التعصب والانغلاق، عاد إلى الأخضري وابن الفكون والونشريسي في إصلاحه كما تأثر بالأنوارية الفرنسية في قضايا التسامح والديمقراطية والحقوق، ولم ير نفسه تابعاً لأحد.

انتصار للعربية مع التجديد: كتب بلغة تجديدية ومنهجه في التفسير تربوي وتعليمي، وهو التجديد الذي تطور مع البشير الإبراهيمي ورفقائه، وفخرنا بالانتماء إليه يكون بالوقوف أمام الانتكاسات التي أصابت اللغة العربية في السنوات الأخيرة سواء في طرق التدريس بها أو الوقوف في وجه عودة التفرنس المبالغ فيها، وإلا كيف نفسر ديباجة رسمية من وزارة التعليم في إطار الإصلاح تقول إن التعريب جرّ على الجامعة الخراب، الأحادية اللغوية الضيقة هي التي وراء ضعف معارفنا وبحوثنا، وهي أحادية يعاني منها في الأساس المتفرنسون وهنا لا أقصد المثقفين الحقيقيين ولكن طغمة إدارية تقليدية، وعلى الذين يلبسون عباءة ابن باديس أن يقفوا مع شيخهم في الانتصار له من هذه الناحية لا أن يتحول بتأويلاتهم إلى ما يريده البعض منهم.

فاجعة العرب: كتب عن "فلسطين الشهيدة" وكان يستخدم أثناء الحديث عنها عبارة "فاجعة العرب"، وفاجعته في الجزائر كانت أكثر، كان يحلم بالاستقلال ولكن ليس عن طريق الثورة، كان تصوره في هذه المسالة خاصاً، ويحتاج منا قراءة موضوعية كما هو دون تعسّف في التأويل، نتذكره اليوم وفواجع العرب عديدة أقصاها فاجعة العراق المحتل وهفوت الارتباط بقضايانا القومية واضح، ففي الجزائر في زمن الإرهاب كنا نتجمع ونتظاهر من أجل قضايا فلسطين والأمة العربية والإسلامية أما اليوم فإرادتنا مشلولة، فقد أصابنا الوهن.

حرية الصحافة والرأي: دخل في صراع مرير مع السلطة الفرنسية من أجل نشر صحفه وصحف الجمعية، وكان يذكرهم دائماً بمبادئ الثورة الفرنسية، لقد كانت الصحف الإصلاحية متنوعة في الرأي والنقاش، وهذا يعكس الطبيعة التسامحية الحوارية لابن باديس فقد انتخب في مكتب الجمعية صوفيون وإباضيون، كما أنه في إحدى مقالاته يردّ على الذين يعتبرون الشيعة خارجين عن الإسلام، وقد كان يفرق في الحديث عن فلسطين بين اليهود والصهيونية المرتبطة بالاحتلال الإنجليزي، نتذكر ذلك في معاناة الصحافة الجزائرية اليوم من قوانين تضرّ بحرية الرأي ومن ضيق بعض النفوس في قبول التعدّد في الرأي، ابن باديس ملك الجميع وعباءته لم يورثها لأحد والأمير عبد القادر للجميع، والإخلاص لهؤلاء هو قراءة تراثهم كما هو، كما أن نقدهم ليس مسّ بمقدس، وتذكر ما أبدعوا فيه ليس تمجيدا لهم.

القسم الثاني

العرب وصناعة المعرفة

الفصل الأول الفلسفة والبدائل المعرفية الجديدة

اعتبر يوماً للفلسفة بالمعنى الاوغسطيني للزمن: على أنه الانقضاء لأن صفته ـ أي الزمن ـ التمدّد والانتشار، فالزمن انقضاء " لا المستقبل الذي لم يأت بعد، ولا الماضي الذي لم يعد، ولا الحاضر الذي ليس له امتداد"65، وفي هذا الانقضاء نبحث عن تعدّد الحاضر وتلاشيه، إنّ اليوم هنا توقع وانتباه للحاضر والذاكرة، إنه يومنا الذي نبحث عنه في ركام أيام عديدة، أو بعبارة أخرى إنه اليوم الذي استراح فيه الإله ليمارس فيه الحكيم حكمته في التأمل، بمجازية أخرى هو إفتكاك يوم من أيام عديدة وطويلة قد تغيب فيها الحكمة والتعقل والتواصل في أزمنة ما من تاريخ البشرية، أو من زمن عربي يحضر فيه أشكال التبعية والقهر السياسي والاجتماعي أو من زمن جزائري مؤسساته التربوية والجامعية تدجن العقل وتتقن طبع الشهادات، ومن فضاء يغيب فيه التواصل ويكون للإقصاء الحضور، وللعنف لغة وخطاباً؟.

هل لنا في مثل هذا اليوم الذي نشترك فيه مع العديدين بأيامهم طقوساً ونختلف معهم في كون يومنا ليس زمناً كرنولوجياً، ولكنه يوم نفسي وعقلي يحوي صفة المقاومة لكل احتفالية جوفاء أو انتصارات براقة واهية أو تصوير ديكوري للآخرين على أننا مستعدين لنكون مثلهم في حداثتهم وعقلانيتهم وحضارتهم.

إننا ننتصر بيومنا هذا بهذا المعنى، وهو ينتصر بنا كذلك، ومن بعض تلك المعاني والمجازات سأحاول أن أتلمس ثلاث قضايا تتقاطع فيها حالات الزمن الثلاث، ولكنها تلتقي في زمن واحد، زمن السؤال عن زمن نبحث عنه؟ أو نحلم به؟ أو نريد عودته في زمن آخر؟ عن زمن يرى بعضهم أننا لم ننشئ ملحمته بعد؟ لأننا عشنا زمناً طويلاً كنا نريد ومازلنا كذلك نفتك حريتنا ووجودنا.

ثلاثة قضايا فيها التداحل والتخارج، فيها التوافق والتنافر تحمل الالتباسات والاحراجات، وهي أسئلة تتعلق بمسار استشرافي يتجاوز إمكانات هذه الورقة وحدود الجهد الفردي: أولاها يتعلق بخطاب الحداثة العربية الذي ولد في رحم النهضة والإصلاح، والثاني بزمن جديد لمجتمع غربي جديد" مجتمع المعرفة" الذي هو واقع تشكل اليوم في الغرب وواقع آمل عند بلداننا العربية أو الإسلامية أن تصير كذلك، وهنا يكون علينا فهم أثر ذلك على قولنا الفلسفي العربي، كأمل وكتأثير معرفي ومنهجي ومفهومي وهو ما يولد عنه السؤال الأخير: ما ذا علينا تفكيره وعمله؟ هل نسعى نحو حداثة جديدة أخرى أو ما بعد النهضة العربية أو الإصلاحية، على اعتبار أن حتى ما سمي الحداثة في العقل العربي هو استمرار وتنويع ولباس آخر لنهضة كان فيها ـ أي هذه الحداثة ـ الترقيع ومعاودة خياطته؟ أم نسعى نحو معرفة جديدة لم تظهر بعد ملامحها وصورها في زمن فيه بدائل معرفية جديدة.؟

- 1 -

مع بداية ما يسمى المشاريع في الفكر العربي المعاصر كان النقد موجَهاً على أساس ثنائية التراث والحداثة أو التقليد والتجديد، وحاول كل مشروع أن يكون تجاوزاً وتدشيناً جديداً، لكننا بعد هذه المسافة من المسار الفكري وفي ضوء التطورات الجديدة الحاصلة في حقول المعرفة الإنسانية والاجتماعية أو في البنية الاجتماعية والاقتصادية والتغيرات العالمية، نعاود طرح ما طرحه هؤلاء المفكرين العرب: هل استطاعوا تجاوز الرؤية التقليدية وتحقيق العملية الإبداعية، ترى ما هي حصيلة أكثر من نصف قرن من فكر عربي حاول أن يواصل خطاب النهضة والتحديث ويتقاطع معه في نفس الوقت برؤية رآها أكثر قدرة على الإبداع بل اعتبر بعض مفكري هذه الفترة أن خطاب النهضة هو تقليدي ومازلنا نحتاج إلى عصر نهضة جديد، ولكننا بعد هذه التجربة الفكرية ـ التأملية

تساورنا نفس الأسئلة التي طرحها الحداثيون والعصريون بخصوص زمن عبده وعبد الحميد بن باديس وسلامة موسى والكواكبي: هل فعلاً كانوا مختلفين عن الجيلين الأولين من النهضويين والمفكرين العرب؟ ألم تكن أسئلتهم تنويعية فقط للأسئلة السابقة؟ لماذا ينتصر إن صحّ التعبير يمين محمد عبده الذي استمر عبر الحاكميين والجهاديين؟ ألم يكن هذا الاكتساح للشارع من طرف هؤلاء في بعض البلدان العربية ألقى بظلاله على حالة الخيبة التي مني بها بعض الحداثيين والعقلانيين؟

الرؤية التقليدية اليوم هي التي كانت أصلا ضدَ الرؤية الأولى على اعتبار أنها في العقد الأخير من القرن الماضي ظلّت تحاول تطبيق مفاهيم وتصورات منهجية غربية على التاريخ والتراث العربيين ـ الإسلاميين، وتصور بعض المفكرين العرب أن معركة الحداثة والتقدم هي في البهرجة اللفظية وترحيل المفاهيم وإنباتها بالقوة في النصوص العربية التراثية، وإذا أخذنا أمثلة على ذلك فيمكنك أن نختار أي نص ما في الفكر العربي المعاصر وتحاول أن تفصل المعجم المفاهيمي المستخدم والنصوص التراثية المستعملة لوجدت نفسك أمام كتابين منفصلين، لن تشعر بتلك الوحدة الداخلية أو العضوية داخل النص ـ خصوصاً ما يسمى الحداثي ـ بين المنهج والرؤية، بين المفاهيم المستنسخة المترجمة والنصوص التراثية التي نريد منها أن تثبت لنا هي هذا المنهج أو ذاك وتعطيه الشرعية، أو بين هذه المفاهيم والواقع والظواهر المدروسة، وكانت هذه الظاهرة من جملة أسباب أزمات النخب عندنا ومن عوامل آلية في إعاقة العملية الإبداعية والاجتهادية.

من هنا التقليدية ليست فقط الذي يتبنى الرؤية التراثية كما تعودنا تصنيفياً على ذلك، ولكنها أيضاً قد تكون الرؤية التي تدعي العصرنة والحداثة، ولذا أتصور أن نقد حصيلة الفكر العربي المعاصر في الثلاثين سنة الأخيرة مهمّ للكشف عن رؤيته التقليدية والموانع المعرفية والمنهجية والتاريخية التي لم تسمح له تجاوز ما انتقده عند الآخرين.

ألم يكن معظم هؤلاء في النهاية إما منتصرين عن قصد لمناهج رأوها أكثر قدرة على دراسة التراث والحضارة العربية ـ الإسلامية؟ أو مبررين لموقف كون هذا المنهج، أو ذاك هذه الحزمة من المفاهيم أو تلك أصلح وأجدى علميا في التطبيق على التراث، أو على القضايا المطروحة كراهن اليوم؟.

إن الدراسات الأنثروبولوجية والمقارنة للحضارات والثقافات ترى أن قيم التقدم ليست بالضرورة كامنة في الفكر الغربي أو تاريخه ولكنها قد تتوفر في ثقافات شعوب أخرى ككمون باطني يحتاج إلى التثوير أو التأويل والفهم "، مثال المقارنة بين الروح البروتستانتية لانتصار الرأسمالية والكونفوشوسية التي لم تتعارض مع حالة تقدم اليابان، وهنا يسعى بعض السوسيولوجيين والأنثربولوجيين والمشتغلين بقضايا الثقافة إعادة رسم الخارطة المقسومة بين "نحن" و"هم"، ما يستلزم عنه تغيير الصور النمطية الغربية عن الشعوب غير الغربية، وقد تنبه بعض هؤلاء إلى أن الثقافة هي التي تحدد نجاح المجتمع، وإن الحقيقة المحورية الليبرالية هي أن الثقافة يمكنها أن تغير ثقافة ما وتحميها من نفسها، فالقيم الثقافية هي التي تلعب دوراً في التطور الاقتصادي والسياسي. 66

نقد هذه الحصيلة الفكرة يأخذ المناحي التالية:

في كون الشرح والتبرير والنقل والتبييء للمفاهيم الغربية ومناهجها، وتصور أن ذلك كافياً لتحديث العقل العربي أو الإسلامي أو للتقدم الاجتماعي والسياسي؟، وهنا تتحول بعض النصوص إلى تكون حواش لمتون غربية، وكأننا نعيد طريقة في التفكير والكتابة عرفت كظاهرة بعد القرن الرابع عشر هجري في الفقه والتوحيد وعلم الكلام والأدب، فرغم الجهد العلمي الايجابي في تقديم فلاسفة غربيين بالعربية ترجمة وشرحاً يبقى السؤال ماذا استطعنا أن ننجز تطبيقاً عملياً في دراسة تراثنا وقيمنا وواقعنا؟ حتى ولو كان ذلك باستلهام أفكار هذا الفيلسوف أو ذلك.

يترتب عن ذلك أننا نجد أنفسنا أمام نصين متشابكين سرعان ما يمكن فكّهما " نص تراثي ومنهج جديد" وهي نفس الإشكالية التي واجهها أجدادنا على مستوى المنطق الأرسطي واللغة اليونانيية، على اعتبار الذين انتقدوا التبعية للمنطق الأرسطي حجتهم في كون اللغة روح هذا المنطق الأرسطي، ونقل المنطق إلى العربية معناه نقله إلى روح ليست روحه.

إن المناهج الغربية نابعة أصلاً من داخل هذه النصوص أو من العلوم التطبيقية والتجريبية، ومن تطور تاريخي طبيعي للفكر وأنساقه، وهنا إشكالية كيف ندرك ذلك، وندرك ما هو مشترك بين العقليات والذهنيات بالرغم الإختلاف اللغوي والديني والحضاري؟، وكيف نعيد صياغة فكر جديد ليس بالضرورة يرفض التحيز للغرب أو التحيز للتراث67.

بعض من ذلك نجده عند من حاولوا إبداع مشاريع فكرية خصوصاً في نقد التراث، وهي مشاريع ذات طابع فردي، أصحابها في كثير من الحالات يسيطر عليهم هاجس كون هذا المشروع أو ذاك المشروع قد يكون منارة أو إحدى المنارات للتجديد والإبداع والخروج من التخلف، وفي ذهن بعضهم الأنظمة النسقية الكبرى في تاريخ الانقلابات والتقدم الغربي ككانط وهيجل، ومن هنا تلاحظون استخدام هذه الأوصاف أحياناً في وصف بعضهم ككانط العرب أو هيجل العرب..إلخ.

ذكر ذلك لا يعني أن هذه المشاريع لم تكن إضافة وإبداعاً داخل الثقافة العربية ولكنها بقيت مشاريع فردية لم تستطع أن تتجاوز ما انتقدته عند خصومها عند التقليديين بالخصوص، إن المسألة لم تعد مطروحة بكيفية أمام مناهج جاهزة ونصوص جاهزة وكيف يمكن الملاءمة والتركيب بالطريقة الهيجلية العقيمة، أو مطروحة بشكل المهمة التي على المفكر إنجازها في إطار الدولة الوطنية أو في إطار قيم الديمقراطية والتقدم التي تطرح

كمشروع سياسي أو استراتيجي قبل أن تطرح كخيار ثقافي - معرفي ملازم لتطورات أخرى في مستويات أخرى.

- 2 -

تشيع عبارة "ما بعد" أو النهاية في بعض النصوص وهي ترجمة لما يرد في نصوص الغربيين منذ ظهور الوجودية والبنيوية وفلسفات جديدة تطرح "المابعدية" أو "النهاية" كدخول لعصر معرفي جديد، وهما تعبيران في نفس الوقت عن خروج من عصر لم تعد فيه تلك المعرفة تستجيب للأسئلة الجديدة، وكانت أكثر المضافة لما بعد لفظ "الحداثة"، التي كانت في جزء منها نقداً للحداثة الغربية ومركزيتها أما عبارة النهاية فقد لقيت رواجاً مع زوال الحرب الباردة وشيوع فكرة "نهاية التاريخ" التي وجدت في نصوص فوكوياما وهانتينغتون مجالها الأرحب، وهي تعني أيضاً كالمابعدية القطع مع مرحلة سابقة.

إن عبارتي "المابعدية" و"النهاية" تعبيران أيضاً يحضران في التسمية الجديدة للمجتمعات الجديدة "مجتمع المعرفة" أو "مابعد المجتمع الصناعي"، وحين تقع المقارنة فالثروة الجديدة اليوم هي المعلومة مقابل السلعة والبضاعة التي كانت تميز السوق الليبرالية التقليدية، كما أن النزاع الجديد سيكون حول أرض جديدة هي أرض "المعرفة" أو "المعلومة".

إن " مجتمع المعرفة" أو " المجتمع المعرفي" الذي يعرّفه بعض المفكرين على أنه يعني توافر مستويات عليا من البحث والتنمية وتكنولوجيا المعلومة والاتصال، هو مفهوم يحلّ محل مفهوم "المجتمع الصناعي" وقد برز هذا بعدما شهد العالم ثورة جديدة في المعلوماتية والمعلومة وتكنولوجيا المعلومة، أو كما يحلو للبعض تسميته "عصر المعلومة"، فهو شبيه بالثورة الصناعية التي تطورت في أجوائها الليبرالية زهاء أربعة قرون.

"مجتمع المعرفة" هو مجتمع الثورة الرقمية المعرفية التي غيرت من رؤية الأمم إلى العالم، حيث أصبحت المعلومة والمعرفة سمة مميزة لمعنى القوة اليوم، كما تصاغ أنماط الحياة وتشكلات الذوق والسلوكات والقيم والعلاقات على أساس طبيعة المعرفة المنتجة، فالمعرفة هي القيمة، هي الأرض الجديدة التي يفع حولها الصراع، ففي مجتمع المعرفة يسعى الأفراد والمؤسسات لتسويق المعرفة كمصدر اقتصادي وتجاري، ولذا قال أحد المتابعين لهذا المفهوم أن المعرفة التي لا تباع ولا تشرى تصبح عديمة الجدوى، كما أنها سلعة تحمل معها أيضا السيطرة السياسية والاجتماعية والثقافية.

لقد تأصلت تكنولوجيا المعلومات للقاء مثير مع الثقافة للقاء مثير مع الإنسان صانع هذه الثقافة وصنيعتها، ولقاء لا يقل إثارة مع مجتمع هذا الإنسان الذي أفرز الثقافة وتلك التقانة.

كما أن التقنية الحيوية فهي تنهل من الأولى أي من التقنية المعلوماتية وتختلف عنها أيضاً في كونها تقوم على تغيير الجينوم "الجينات" وبالتالي التدخل المباشر في الكائن الحي عبر ما يسمى الاستنساخ، وكلا التقنيتين يسعا ممتلكوها لتطوير ما يسمى بمجتمعات ما بعد الرأسمالية، في حين يرى فلاسفة تاريخيون أن التقنية الحيوية ستدفعنا نحو مستقبل ما بعد البشري، والقصد هنا أن التطورات ستسمح بإطالة العمر الإنساني وكل الناس في صحة وعافية وسيزداد التنافس الاجتماعي في قضايا لم تكن سالفاً موجودة وهنا يختفي معنى القيم الإنسانية المشتركة والرغبة والأمل والسعادة، فالسعي مثلاً نحو حرية الآباء في اختيار الأبناء والحرية في استخدام هذه التقنية في الثراء المادي التي توفرها التقنية الحيوية يؤدي إلى عكسها وهي أن نصبح رهائن، ومن هنا يرى بعضهم مقولة تدخل الدولة وهيمنتها ضروري لإبقاء الحرية الحقيقة والدفاع عنها، والحرية هنا التي تنطلق من كون جوهر الطبيعة الإنسانية حر أو أن الطبيعة البشرية

الأصلية تقوم على احترام الحريات والحق الطبيعي يلزم عنه الحق في الوصول إلى السلطة والمشاركة فيها، في السبعينات من القرن الماضي كان تصور خوفي عند بعضهم من كون التقنية المعلوماتية الجديدة ستجعل من الأنظمة أكثر مراقبة وفتكا واستبدادا بشعوبها ولكن ما وقع كان عكس تمام ذلك، إذ أن هذا التطور سمح للصوت المعارض أن يكون له صداه، وللصورة أن تنتقل عبر العالم إلى أن وصلنا اليوم إلى "المدونات الشعبية" على الويب التي لا تخضع لرقيب ولا حتى للأخلاقيات المهنية المتعلقة بالإعلام أو بغيره من المهن التي ترتبط بها، وهذا ما جعل بعضهم يطلق عليها تسمية " تقنيات الحرية"، أما التقنية الحيوية فهي تشكل هاجس خوف عند بعض المراكز الغربية أحياناً شبيه بهاجس التقدم العلمي النووي وكيف ينبغي التحكم فيها ومراقبتها كونها تتعلق مباشرة بالتغير الذي يصيب الإنسان بيولوجياً ومن المخاطر التي تحدق بالبشرية هو في تغيير الطبيعة البشرية، ولكن من جهة أخرى يستثمرون هذه التقنية الحيوية في زيادة انتصار الليبرالية والدفاع عن الحريات والمساواة، وهنا وجب الإشارة إلى أن الليبرالية مع زيادة تطور العلم والتقنيات الجديدة تسعى لأن تخفّف من الشحنة الإيديولوجية، أي العقائدية وتركز على الحريات الأساسية وقيم المواطنة والديمقراطية، فنظام الحكم الأمريكي وقوانينه الدستورية أقيم منذ 1776 على الحق الطبيعي للإنسان، في المساواة والعدل، حتى ولو كان تاريخها مرّ بأزمنة خروج عن هذا الحق الطبيعي والدستوري ولكن كانت الرغبة السياسية والشعبية والتاريخية هي المنتصرة اليوم، ولو جئنا للمقارنة فإن التهديدات المحدقة بالغرب المتقدم كالإرهاب البيولوجي وغيره هي تهديدات أساسية عندها وتأخذ الصبغة العالمية كوننا نحن معنيون بها كذلك سواء من حيث كون العالم واحد اليوم وصغير أو من حيث كون الرقابة التي ستزداد على أبحاثنا ومنشآتنا وهي رقابة تمسّ أيضاً الاقتصاد والسياسة، غير أن التهديدات التي نعني منها نحن في بلداننا العربية ليست ذات طبيعة مستقبلية ولكنها ترتبط بالماضي بما بقي معنا.

هذه التطورات العلمية يحاول أصحاب فكرة نهاية التاريخ استثمارها ففي السنوات الأخيرة[68] أما عندنا فقد تم تناول مقولات "نهاية التاريخ" و"صدام الحضارات"في الإعلام العربي كمعرفة ترتبط باليمين الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي هي في الأصل تنويعات وتلوينات لمركزية الغرب التي تأسست على الأنا الديكارتي والفكر الأنواري زمن الرأسمالية في بدايتها حيث كانت الأرض هي مجال الصراع وكان الاحتلال والاستعمار ولكن اليوم هذا العقل الهيمني يتوجه نحو احتكار المعلومة والمعرفة كمجال جديد للسيطرة، لنقرأ أبرز مفكري الحداثة الغربية منذ القرن السابع عشر نجدهم يدعون لاحتلال بلدان الشعوب الضعيفة وقهرها مثل هيجل ماركس ولامارتين وصولاً إلى مفكري اليمين الجديد اليوم، لنقرأ تقارير التنمية والمنظمات[69] الدولية كلها تخلق اليأس من القدرات العربية والإسلامية على الإبداع وللأسف بعض هذه التقارير تعدها كفاءات عربية، إنها تحاول أن تقهرنا نفسياً ومعرفياً على أننا نحن في الحاجة للأنا الغربي الذي عليه أن يحتلنا أو نكون دائماً تحت وصايته، ولذلك قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية مازالت رؤاها مخلصة للنشأة الأولى، أي أنها دائماً متلبسة بالمركزية الغربية[70].

النهاية خطاب عربي ـ إسلامي لها أشكالها فمثلاً ظلّ بعضنا يكرر أن نهاية العقلانية مع ابن رشد وابن خلدون؟ وهل العقل العربي الإسلامي توقف مع موت ابن رشد؟ هل بقي في سبات عميق لمدة ثمانية قرون إلى زمن النهضة العربية؟ وهل تراثنا هو فقط ما أنجز في القرن الرابع الهجري؟ وهل ذاكراتنا وتاريخنا هو ما كتب أي الثقافة العالمة؟، أليس نحن في حاجة لإعادة رؤيتنا للتراث ونقد نقد التراث؟.

كما نجد النهاية تتمثل في فكرة المهدوية الشيعية أو حتى السنية حيث أن المجتمعات السنية اعتنقت هذه الفكرة خصوصاً زمن القهر والاستبداد بالخصوص في المغرب العربي كانت رمزاً للخلاص والأمل في انتظار منقذ، وحين ظهرت المقاومة للفرنسيين في الجزائر

في القرن التاسع عشر كانت لفكرة المهدوية دوراً في مبايعة زعماء المقاومة والالتفاف حولهم، وقد أقام المهدي بن تومرت السني دولة الموحدين على أساس هذا المعتقد، أما مهدوية الغرب الجديدة خصوصاً عند منظري اليمين الجديد فهي مهدوية هيمينة تحاول السيطرة على الآخرين وترى الرأسمالية والقصد هنا الغرب الأوربي والأمريكي هو النهاية الحتمية لكل تقدم وديمقراطية وتنمية ولا يجوز المروق عن ذلك وبالتالي الصدام اليوم حين يأخذ شكله الديني الحضاري هو طبيعي بين مهدوية تشعر بالإهانة والغبن وترى في معتقدها الأمل الذي يصل إلى حد الموت بالاستشهاد ومهدوية هيمنية ترى النهاية والزمن بيدها.

- 3 -

منذ عشرين سنة تقريبا يعاد النقاش في بلدان عربية حول تجديد البرامج الفلسفية وتطوير البحث في العلوم الإنسانية ويزداد اليوم إلحاحاً ليس فقط لأن الآخرين يدعوننا إلى تغيير برامجنا الذين يعتقدون أن المدارس الدينية تفرخ الإرهاب ويصرون أن تخلو هذه البرامج من الدعوة إلى الجهاد والحديث عن حقوق الإنسان والديمقراطية حسب الرؤية التي يتبنونها، ولكن لأننا نحن العرب والمسلمين لم تعد هذه البرامج في جزئها الأكبر تستجيب للتحديات الجديدة التي ستزداد مع القرن الجديد، إن تدريس العلوم الإنسانية في بعض البلدان العربية ظلّ لردح من الزمن خاضعاً لتصورات الرؤية السياسية الاقتصادية الموجّهة، فقد كتب ماركسيون وتقدميون وقوميون عن التراث بصورة ثنائية ليست أقل سلفية من الذين يقسمون المعرفة بين معرفة توحيدية ومعرفة تكفيرية.

إن تاريخ التجديد في الفكر الإسلامي سواء على المستوى البحثي أو التدريس المدرسي عرف تطورات ودعوات منذ "محمد عبده" وقبله على يد "محمد خان" في الهند الذي أوّل من دعا إلى مراجعة قضايا الجهاد والقتال وذهب إلى أن أية السف منسوخة،

ولكن فكرة القتال كانت عندنا قوية نحن العرب مع الاحتلال الذي كان جاثماً على صدورنا ومع بقاء الأرض الفلسطينية تحت اليد الإسرائيلية الصهيونية وفي بلدان بقيت الرؤية الثورية والمقاوماتية هي الشرعية، فكان لابد لشرعية أخرى أن تظهر وتوازيها قوة وشرعية، كانت شرعية الجهاد التي ظهرت مع الجماعات المسلحة في الجزائر مثلا في التسعينات71، وفي مصر قبل ذلك في السبعينات وكان العداء للغرب وضرورة جهاده تبلورت أكثر مع انتصار الثورة الإيرانية على حكم الشاه.

التجديد كان أحياناً ضدّ التصورات الدينية الجامدة في الأزهر مثلاً مع محمد عبده والمراغي والشيخ شلتوت وأبوزهرة، وكانت السلفية في بدايتها اجتهادا أيضاً حين دعت إلى الخروج من النفق المذهبي النسقي المغلق والعودة إلى السنة ومع الزمن تحولت السلفية إلى ما كانت ضدّه فتمذهبت وتشددت، إذن أصل السلفية منذ الشيخ محمد بن عبدالوهاب التجديد والخروج على التعصب المذهبي والتحرر من العادات الشركية المنافية للتوحيد، ولذلك اليوم ممكن إعادة الرؤية والتجديد أو نحاول فهم جوهر الوهابية الذي هو ضد التعصب المذهبي والسجن داخل التقليد.

في كثير من الأحيان كنا نقارن السعودية وبعض بلدان الخليج بالبلدان العربية في تدريس الفلسفة والعلوم الإنسانية ولكن في النتائج العامة سوف نجد حتى البلدان التي كان بها تدريس الفلسفة كان الواقع ضد الفلسفة، إذ أن البرامج كانت جامدة تلقن آراء ومذاهب فلسفية دون اجتهاد وتفاعل مع قضايا أمتنا ومع التطورات الحاصلة في العالم.

أقصد هنا بالفلسفة التقليدية سواء التي تكرر آراء السابقين من مسلمين أو من إغريق أو الذين يكررون ما تقوله اليوم الفلسفة المعاصرة من حداثة وما بعد حداثة دون إبداع واجتهاد وأودّ تسجيل الملاحظات التالية:

أ ـ الميراث التاريخي وطبيعة بنية تفكير المشرفين على البرامج والكتب المتعلقة

بتدريس هذا الاختصاص، إذ أن بعضها تطغى عليه النزعة الإمبريقية - التجريبية الأنجلوسكسونية كما هو الحال في مصر، وآخر مخلص للنزعة الديكارتية العقلانية الفرنسية كما هو عليه الحال في بلدان لمغرب العربي، وإلى حدّ ما سوريا ولبنان، ورغم هذا التوصيف العام فهناك تفاوت في البلدان العربية إذ أن هناك تطورات حاصلة في المغرب وتونس مثلاً، والتجارب التي خاضتها بعض الدول الخليجية في تدريس الفلسفة كالكويت لا تخرج عن تأثيرات المشرفين في الغالب المصريين الأنجلوسكسونيين.

ب - هناك اليوم سعي مفكرين ومختصين من الغرب في الفلسفة للتوجه مستقبلا نحو "الفلسفة التطبيقية" وهي جزء من الفلسفة العلمية وتتعلق بقضايا الأخلاق والقيم والتواصل والحوار...إلخ ومن فروعها مايسمى البويتيكا Biothecs وهي دراسة الآثار الأخلاقية والقيمية لتطورات البيولوجيا، والفلسفة التطبيقية ظهرت في الخمسينات والستينات في الدول الأنجلوسكسونية، وهي فلسفة ترى ضرورة تطوير نظرية نظامية للحقوق الطبيعية لتنظيم الأفعال الإنسانية، ويمكننا هنا أن نستثمر تراثنا العربي الاسلامي حول الحياة والحرية وحقوق الناس وتحريم الإجهاض، ويتفرع عن هذه المعرفة أخلاقيات الأعمال والمحترفين والعلاقات الاقتصادية والإعلام، ومن الموضوعات التي ستجلب الانتباه في هذا القرن حسب بعض الإستشرافيين أخطار الهندسة الوراثية والتكنولوجيا الحيوية وتأثير الأمراض المعدية غير المعروفة حتى اليوم والقضايا النظرية المتعلقة بها معنى الحياة والوفاة والحرية والمسؤولية، وعودة كذلك لفلسفة العقل ولكن ليس بالصيغة الديكارتية الثنائية للجسم والنفس بل وفق التطورات الحاصلة بالخصوص في علم الأعصاب، وهناك بعض الكتابات الفلسفية اليوم تسمى "فيلونوغولوجي"، وقد بدأ الاهتمام بالقضايا الفلسفية الجديدة في بعض البلدان العربية، ولكن الخوف أن يتم نسخ أفكار الآخرين دون رؤية الخصوصية التاريخية والواقعية اليوم للمجتمعات الإسلامية، فمن بين القضايا التي تشغلنا اليوم مسألة العنف والإرهاب والتكفير، وهذه لها ارتباطاتها

بالعلوم الإنسانية الأخرى لكن في مجال الفلسفة تتعلق بقضايا نظرية مفهومية أخلاقية مثل الحياة والغضب والموت.

ج ـ يرى بعض الاختصاصيين أن تدريس الفلسفة في البلدان العربية كان اجترارا وتقلاً لأفكار الغير خصوصاً منذ ثلاثين سنة الماضية ولم يكن هناك إبداع حقيقي، إذا ما استثنينا بعض الإبداعات الفردية وفرق عمل مثل ما هو عليه الحال في المغرب، إذ كان هناك تميز تمثل في ظهور مفكرين من طراز محمد عابد الجابري ولو أن منتقديه يرونه مطبقاً بصورة آلية لمنهجية غربية من أجل تبريرها وإعطائها الصورة العلمية المنهجية، ومن هنا لا يختلف عن الماركسيين العرب السابقين الذين حاولوا تطبيق المادية الجدلية على التراث العربي الإسلامي، بمعنى أننا حتى في حالة الإبداع نبدع للغير أكثر مما نبدع لأنفسنا، وإن اشتداد التطرف والدعوات الجهادية واستبداد الأنظمة وعنف العولمة واحتلال آراضينا كل ذلك يجعلنا نتأكد أن برامجنا المدرسية مازال أمامها الطريق الطويل لخلق ناشئة تقدم أطراً فكرية وعملية لواقعنا.

د ـ هناك بلدان يغيب فيها تدريس الفلسفة كلية ولعل ذلك لرؤية مذهبية لم تدرك وقتها أن جوهر الوهابية مثلاً في بلدان الخليج العربي في ذاتها كان ضد التقليد والدعوة للاجتهاد بدل التقيد بالتعصب المذهبي وهذه صفة فلسفية، كما أن التراث الإبنتيمي"إبن تيمية" تراث غني بنقد المنطق والسعي نحو تأسيس منطق إسلامي جديد، وإن الكثير من أرائه النقدية للمنطق الأرسطي تكررت مع جون إستوارت مل، كما أن الغزالي رغم نقده اللأذع للفلسفة قدّم منطقاً متبعاً أرسطو عكس إبن تيمية فيه إبداع ورؤية نقدية وقال عبارته الشهيرة: "من لا منطق له لا يوثق بعلمه"، أما ابن رشد فقد جعل الحكمة والشريعة صنوان وتوأمان وكتابه الصغير الكبير في موضوعاته من شأننا أن نعلمه للناشئة:"فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من إتصال"، وقد كان فقيهاً وقاضيا، وابن خلدون في

مقدمته التي تهمنا هنا رؤيته للفلسفة التي رأى جزءاً منه لا فائدة منه، أي القضايا المتعلقة بالميتافيزيقا والجدل الزائد، ولنلاحظ التجربة الإيرانية اليوم في إعادة تجديد علم الكلام "علم كلام جديد: يتعلق بقضايا الساعة وليس الترديد لأقوال الفرق الإسلامية، وقد لعب سابقاً الشيخ محمد عبده دوراً في تجديد علم الكلام منتصراً أحياناً للمعتزلة أمام تزمت الأزهريين والتغربيين العلمانيين من جهة أخرى من خلال "رسالة التوحيد، أما إلغاء علم الكلام كلية واعتبراه مدخلاً للفتنة ومضيعة للوقت فقد لا نختلف هنا عن الذي كتب في زمن صراع الفرق: "إلجام العوام عن علم الكلام".

ضروري هنا أن نتتبع مقولة التكفير وجواز قتل الآخرين التي أزهقت أرواحاً في تاريخنا العربي ـ الإسلامي، إن التجديد في تاريخنا المعاصر جعل الأزهريين وبعض كليات الدين تنتبه إلى الفكر الزيدي من خلال الإهتمام بنيل الأوطار للشوكاني وفقه الصنعاني، ومازالت الإباضية في الجزائر وسلطنة عمان وليبيا لم يهتم بتراثهم بشكل كاف، هنا حين نتحدث عن التراث الكلامي والفقهي على برامجنا أن تتبع الحكمة حيثما وجدناها فنحن اليوم أحق بها وأحوج لها.

***

ماذا بقي للفلسفة من وظيفة؟ حين نتحدث عن الدور أو الوظيفة نتحدث عنه بمعيارية وتصورات تربوية ـ ديداكتيكية، لا تختلف عن اللغة العامة المعيارية التي نستخدمها حين نتعرض للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي تصورات ترتبط برؤية للمعرفة في صورها التقليدية، في حين المعرفة اليوم ترتبط بالهندسة اللغوية وتحليلي الخطاب والذكاء الصناعي في مجال الاتصال والتطورات التقنية الإلكترونية، كما أن فلسفة العقل اليوم تعيد قضايا تقليدية كالنفس والجسد من خلال رؤية جديدة مبنية على التطورات الحاصلة في مجال علم الأعصاب والبيولوجيا، وفي الختام أرى الحضور الفلسفي في:

1 ـ إعادة ربط علاقة الفلسفة مع حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية ففي التعليم الجامعي والاكاديمي هناك هوة سحيقة بين حقول هذه المعرفة ويفتقد الطالب والباحث القدرات التحليلية للظواهر وللعقل وللمعرفة سواء بحكم التعليم التقليدي الذي لا يعلم المهارة ويكون الكفاءة ولكوننا لم نستفد من المنهجيات الجديدة والتطورات الحاصلة في بعض مجالات حقول المعرفة الإنسانية.

2 ـ نحو أنطولوجية جديدة في العالم؟ تتعلق بالاجابة عن الأسئلة الجديدة التي يطرحا الهندسة اللغوية والهندسة الوراثية، من جهة وما ينجر عن الصراعات الجزئية والكلية للعالم اليوم، مثال حالة الموت التي لا تزال السؤال الشر الباقي لليوم، كان العالم يحتفي بعد الحربين العالميتين أن الألم زال أو خف في العالم ولكنها يعاود الحضور بأشكال جديدة ولذلك الأسئلة الأنطولوجية تبقى هي الحاضرة ويصاحبها في ذلك الأسئلة الأخلاقية المتعلقة بأشكال التواصل الجديدة، وفي ظل دول مازال الاستبداد هو طابعها تبقى القضايا المتعلقة بالديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة جزءا أساسياً من الموضوعات الفلسفية التي نشتغل عنها وحولها.

في مجتمع المعرفة والبدائل المعرفية الجديدة تطرح الفلسفة إما في العلاقة مع التطورات العلمية الجديدة وكان الصراع هذا منذ الفلسفة الرومانتيكية التي طرحت الفهم وصولاً إلى الفلسفة الهيرمونيطيقية والدراسات اللغوية والألسنية التي تطرح على أن الفهم يحوي التفسير ويتجاوزه، وكان سؤال أغلب الفلاسفة ما هو مستقبل الفلسفة؟ هل نحن في زمن ما بعد الفلسفة؟ وهو سؤال كان فاتحة القرن العشرين عند هوسرل فحاول الإجابة في مؤلفه:"أبحاث منطقية"، لتكون كتابات فلاسفة بداية القرن الواحد العشرين مع مفهوم 11 سبتمبر أو الاعتراف والتعرف والتواصل والاستنساخ، وقد قال جاك دريدا وهابرماس إن الألم واللاتواصل والتنازع هو سمة لا تزال مستمرة معنا، أي مازال سؤال

الشر حاضراً بقوّة72؟.

الفصل الثاني مآزق خطاب التقدّم

لا يزال التقدّم يفهم عندنا مشوّهاً، بمعنى أنّ الرؤية التحديثية منذ بناء الدولة الوطنية بقيت مبتورة وخاضعة لتقسيمات غير صائبة أو اعتبارها التقدّم كبدائل للاختيار، الدعوة إلى التقدّم والتحديث أو اليوم عند بعضهم إلى العولمة لم تكن محتكرة لفئة أو لجماعة سياسية دون أخرى أو اتجاه فكري معين، وإنّ كان بعض يحاول هذه الهيمنة على الدعوة إلى التقدّم دون الآخرين، وعملية الاستحواذ ظاهرة موجودة عندنا سواء في قراءتنا لتراثنا أو قراءتنا للغرب، بمعنى أن محاولة الهيمنة على نص ما أكان هذا النص تفكيراً ولغة أو مفاهيم أو تجربة تاريخية ما.

هنا استعمال مفهوم النص ليس كدلالة لسانية فقط ولكن كتجربة إنسانية "كتابة، قيم مشتركة، حركة تاريخية جماعية....إلخ " يتم احتكاره تأويلاً، أي ترى هذه الجماعة أو تلك أن قراءتها لهذا النص هي الصائبة والسليمة وتبذل جهدها لإقصاء التأويلات الأخرى ورميها بكومة من النعوت، وهذا عامل يحجب رؤية الاختلاف كبناء حقيقي لمعرفة متطوّرة ولرؤية قد تكون أكثر عمقاً وواقعية لمجتمعاتنا وتاريخنا وتغني قراءتنا لنصنا ـ بالمعنى المحدّد سالفاً ـ لذلك التصنيفات المعهودة في مناقشاتنا وتفكيرنا تشكل عائقاً معرفياً للكشف عن ميكانيزمات واحدة لتفكير من الضروري اليوم نقده وتفكيكه لتأسيسات جديدة في فكرنا المعاص، هذه المهمة النقدية التأسيسية الحضارية ستقوم بها نخب جديدة مع القرن الجديد تدرك بدءاً ضرورة ما يلي:

- إعادة صياغة الأسئلة حول مسائل المواطنة والتقدّم والديمقراطية والحداثة... الخ.

- الكشف عن العوائق وإزالة الحجب التي تمنعنا من رؤية ظاهرة الاتفاق فيما يعتقد

فيه اتفاقا ورؤية ظاهرة الاختلاف فيما هو متفق، مثلاً هناك آليات واحدة تحكم تفكير من في السلطة ومن يعارض، أو بين من يدعي الحداثة وهو يلتقي مع من يراهم تقليديين ومحافظين.

- نقد حصيلة الفكر العربي منذ "محمد عبده"، أي حصيلة قرن من الزمن، وإعادة الترتيب والانتظام داخله بالدعوة أساساً إلى نهضة أخرى حقيقية بامتلاكنا للزمن والمشاركة في تقدّم نحن مضطرون للوجود داخله، وهنا نستطيع الحفاظ على خصوصياتنا، أي بالإبداع الحقيقي بدل الدعوة إلى المرجعيات الجاهزة.

لو حاولنا تلمس التشوّه الّذي تعرض له مفهوم التقدّم سواء من خلال تجربة التحديث منذ الاستقلال أو من خلال خطابات الحداثة في حدّ ذاتها سوف نقف بصفة مختصرة عند مفهومين:

1 ـ مفهوم ارتبط بالجماعات الّتي استولت على السلطة وخاضت تجربة تحديث كانت مدمرة للتحديث في حدّ ذاته.

2 ـ ومفهوم عند نخب ظلّت سجينة لمرجعية جاهزة وهي إلى اليوم لا تستطيع الوصول إلى السلطة ولا الوصول إلى المواطن، تعيش غربتها الداخلية ووهمها، وأحياناً تحولت إلى ما يمكن تسميته "طوائف الحداثة".

بالنسبة للمفهوم الأول كان يرى التقدّم بالمعنى التقني البحت، وهذا انعكس حتّى على التفاضل بين الاختصاصات في التعليم بين العلوم التقنية والتجريبية والعلوم الاجتماعية والإنسانية، فالتلاميذ الأقل تحصيلاً يوجّهون إلى هذه الشعب الاجتماعية-الإنسانية.

إن القيّمين على التحديث منذ الاستقلال ساهموا في توترات الحداثة، إنها تقنيات مستنبتة "Techniques greffées" كما يقول المنصف وناس: "إنها لم تبدع في إطار

البنيات الذهنية والثقافة ومنظومات الرمز وقوانين تقسيم العمل الخاص بالمجتمعات المتقبلة لهذا الإنتاج التقني والتكنولوجي"73فأغلب تجارب التحديث تناسب هذا المنطلق الأساسي لتستبدله بطموح أشمل في الإنعتاق من التخلف والفقر والجوع والمديونية، إلاّ أن التحديث المعتمد على منظومات "لبيرالوية أو إشتراكوية" قد توصل إمّا إلى قطيعة مع التراث أو إلى انزلاق بالهوية نحو إيديولوجيا تكسب بعض الحركات السياسية مشروعية استثنائية.

الحداثة في سياقاتها الأوروبية ثورة على المنظومات القديمة برمتها حين أعلت شأن الإنتاج التقني والعلمي واعتبرت الإنسان قيمة مركزية مطلقة قياساً بمنطلق الكنيسة، فإنّ النتائج كانت عكسية في المجتمعات غير المنتجة لوسائل التحديث ونظمه الثقافية والمعرفية، هكذا نزعت الأسس المعرفية والحضارية لهذه التقنية بل عملت السلطة على مسخ الهوية أحياناً بفهم ناقص ومشوه للتقدم: مثلاً تم التخلي عن "القضاء التقليدي" الذي كان باقياً خلال العهد الاستيطاني، هذا القضاء كان يخضع لقيم روحية جماعية يفصل في قضايا المنازعات وكان الرادع للمتخاصمين، فقيمة الشيخ أو القاضي التقليدي يستمدّ سلطته من التقاليد الثقافية التي يتميّز بها المجتمع العربي - الإسلامي، وقد حضرت شخصياً بعض المنازعات التي لم تستطع أن تفصل فيها المحاكم الرسمية وفصلت فيها مثل هذه المحاكم التقليدية، خصوصاً في مسائل الميراث والطلاق والأرض.

إن الحداثة بالمعنى التقني التي ارتبطت بجماعات الدولة الوطنية لم تحافظ لا على الهوية الوطنية أو تغنيها، ولم تستطع كذلك استيعاب الأسس المعرفية لهذه الحداثة المتعلّقة بالمواطنة والدولة والديمقراطية والإنسان، فهل يمكن لهذه الجماعات الّتي أخفقت في التحديث أن تنجح في التعولم "العولمة"؟ أم أنها لن تستطع سوى إعطاء تنويعات للتقدّم والإبقاء على ميكانيزمات التخلّف؟.

أما المفهوم الثاني فبقي محصوراً عند نخب هزّتها فشل التجربة التحديثية الليبرالية أو التجربة الاشتراكية، وبقيت تصوّراتها نخبوية لم يستلهما المواطن ولم تستطع أن تتجاوز نفسها، وهي الآن تعيش مأزق الدائرة المغلقة "الديمقراطية ضرورة حضارية وعامل تقدم وتنمية ولكنها قد تفرز دولة ثيوقراطية أو شعوبية" فما الحل؟

من هنا يكون التطرف عند هؤلاء أحياناً في الدعوة إلى استبداد من نوع آخر أو محاولة إلغاء المختلف "بفتح الألف" عنهم والحكم عليهم نهائياً بالعجز عن أن يكون حداثيين، إن مأزق هذا المفهوم يكمن في المعادلة الدائرية المحرجة، وكذا في سجنهم اللغوي "الفرنسية" بالخصوص، وفي نموذجهم المتخيل مهما بدا أنه واقع قائم.

إن التحديثين التقنيين قد ينحون نحو تنشيط المتخيل الجماعي، إنه تنشيط يسهم في استمرار الحال وبيع الوهم والأحلام ويكون التنويع وتبديل الأسماء، أما أصحاب "الحداثة الطائفية" فمأزقهم الفكري ونخبويتهم تمنعهم من تأكيد مقولاتهم أو الوصول إلى مواقع القرار.

الاجتهاد وخطاب الشرعية

عقلانية المعلوماتية" تتجاوز عقلانيات سابقة وتضع لنفسها الكوجيتو الخاص بها في عالم يتجه نحو عولمة يرى فيها بعض فلاسفة هذا العصر الغلبة والانتصار للنمط الليبرالي الغربي، وهي نهاية (قيامة) بطريقة لم تتحدث عنها الأديان وكتب نهاية العالم بهذا الشكل، وإن كانت فلسفة "الاختلاف الدريدية"74 تنتقد هذه الأفكار الأمريكية بخصوص النهايات وتسخر من المنطق الداخلي الذي تتميز به فهو منطق هيمني يتسم بالغرور.

مهما كان الخلاف حول فلسفة النهايات، وهل فعلا ينتهي العالم إلى النمط الليبرالي الغربي أم سيكون الصراع بين القيم والعقائد ويرتسم العالم على أساس الشرق والغرب؟،

فإنّ نصيب العرب في هذه العقلانية الجديدة يكاد أن يكون غائباً في ظل استمرار لإشكالات فكرية وسياسية وهمية ظلّت تلاك منذ قرن من الزمن، فلم نحقق الإقلاع النهضوي وظلّت الخطابات الشعبوية المشبعة بقيم التخلف مهيمنة واستمرت ببقاء الدولة الوطنية القائمة على العسكر ومنطق القبيلة التي كان من المنطق التاريخي أن تبقى مرحلة زمنية كحاجة تاريخية ثم تزول، ولكنها للأسف استمرت فخلقت الدولة الهجينة وتآكلت من الداخل وأفرزت نقائضها، نقائض تفكر بنفس الآليات، فبقيت المرجعيات والمحددات التاريخية والعشائرية هي الحاضرة دوماً والتحكم إلى المقدس في حالات التنازع والتقاتل. ومن مظاهر ذلك "الاحتفالية المرتبطة بالموتى" التي هي في الأصل جزء من الطقوس التي تؤدي وظيفتها النفسية والروحية والاجتماعية ولكن حين تصير لغة خطاب ومستند بقاء واستمرار وساحة صراع فهذا إقحام للغائب فيما هو آني وقائم.

هذا الخلط وإزالة الحدود الفاصلة بين الأنظمة الفكرية أو الدينية أو الشعائرية هو المؤدي إلى إنتاج مقولات إعدام الآخر الممتلك لأنظمة فكرية غير هجينة وتفرق بين ما هو ديني ودنيوي وما هو ماض وما هو حاضر، هذه الأنظمة تتسم بالتمايز والوضوح، وهو بهذا الانفصال وطابع العلمية يشكل خطراً وتهديداً على الأنظمة غير المقننة والمحددة والتي تتسم في الغالب بطابع التداخل ولا تستطيع التحرر من هيمنة "الذاكرة" بل على العكس أحياناً هذه الأنظمة هي التي تهيمن على هذه الذاكرة باحتوائها وتأويلها تأويلاً أحادياً ضيقاً نفعياً، ومن هنا يكون العجز إما في إقامة التحاور مع "أنظمة العقل" المتحررة من المرجعية الذاكرية المستبدَة أو في إنتاج مقولات حداثية، أو في الإجابة عن التحديات الراهنة.

الأزمات المنهجية والمفهومية في الفكر العربي المعاصر ترتبط في جزء منها بهذه الأنظمة الذاكرية التي انتعشت أكثر في بلدان عرفت باسم "الدولة الوطنية" المفتقدة

إلى الشرعيات القانونية والديمقراطية ماعدا الشرعية التاريخية، ولعل ارتباط جزء كبير من المثقفين العرب بتنظير هذه الذاكرة هو الذي حال دون إبداع فكر عربي حداثي دون مرجعية ماضوية أو حاضرة(ماركسية أو فلسفات غربية أخرى) هي ماض بالنسبة لنا ليس بالمعنى الزمني ولكن بالمعنى الحضاري بمقياس الإبداع والتجديد والقدرة على تبيئة المفاهيم والمنهجية التي نتأثر بها، فهي ماض رغم زمانيتها، ولأنها كذلك استجابة لوضع وقيم حضارية تتميز عنا.

مهما كانت الخطابات الثقافية أو السياسية اليوم المحددة بآليات هي في جوهرها -كما قلت عائقاً- أمام القدرة على التجديد والإبداع والمشاركة المثلية في الحضارة الإنسانية القائمة والتي ستتطور بسرعة في القرن الجديد فإننا بالتأكيد ستفرض علينا هذه العولمة التخلي عن كثير من القضايا المستهلكة في فكرنا العربي المعاصر، كما سنتخلى اضطرارا عن الاحتكام إلى الشرعيات التاريخية أو إلى المقدس أو البقاء ضمن التأطير العشائري أو بناء الحسابات السياسية على أساس نصيب الغنيمة.

الوهم والأسئلة الجديدة

تسارع المعلومة وهيمنة الصورة في عالم اليوم، سيفقدنا الكثير ويكسبنا كذلك أيضاً الكثير، سنجد أنفسنا أمام أسئلة جديدة وبدؤها هذا السؤال: ماذا نكسب وماذا نخسر؟، هي عبارة تتعلَق بمجالي الحرب أو التجارة، ونستعملها هنا عند الحديث عن قضايا الهوية والثقافة لأنهما عالما حرب وتجارة كذلك، وإن كانا بمواصفات وخصوصيات أي (الحرب والتجارة) في القرن الجديد.

ترى هل نستطيع تجاوز تقليدية الأسئلة المتعلَقة "بالخطاب الهووي" ـ الهوية ـ التي ظلّت محكومة بآلية الرّد والمجابهة مع الآخر، أي كونها تعبيراً عن الصدمة، صدمة التقدّم والحداثة والأنترنت والعولمة.

الآخر منذ بروز ما يسمَى بالدولة القومية في القرن السادس عشر يغير استراتيجية الهيمنة وإبقاء المصدوم في تبعية وانقياد، وهنا يكمن الخلاف بين فكر خلاَق متعدد الأوجه وإن كان يحمل في تقدمه اتجاها فلسفياً وأديبا يسعى لسماع صوت الآخر المقهور ويفكك العقلانية المركزية الاستعلائية ويفضح "شهوة القهر" القائمة على مخيلة تتغذى من تراث تاريخي يبرز التفوق وعقدة الخلاص الديني، ونحن في مواجهة هذه المخيلة أوالإستراتيجيات جديدة بدل الاجتهاد والابداع مستثمرين انجازات المعلومة والصورة يشدّنا الحنين إلى مخيلة التفوق كذلك والزهو بأندلسنا، أو نحتمي بخصوصية هي في حاجة إلى تجديد أثوابها وخلق منها آلية مشاركة لغيرنا في المعرفة والعقلانية والقيم الانسانية، بدل بقائها آلية دفاعية ارتدادية أمام محاولات "التأمرك" أو"التأورب" وتصوير أن العالم يتآمر علينا.

إنها عودة مهوسة بالخوف من الآخر بحساسية مفرطة، وأحيانا هذه العودة قد تبرز تعبيرات سياسية واجتماعية تحول دون تحقيق المواطنة وحقوق الإنسان وأخلاق الحوار والتسامح، خصوصاً إذا وجدت نفسها في صراع مع نخب عاجزة هي كذلك عن الإبداع والاجتهاد، وتجد سهولة في العودة هي كذلك إلى مرجعية الآخر وتقدم لشعوبها حداثة مشوهة مستنسخة تحتمي بسلط قمعية مازالت لم ترق الى التعامل مع المواطن كمواطن وليس كرعية.

إن الأسئلة الجديدة إما كونها تستشرف المستقبل أو تعيد الإنصات إلى المكبوت ومحاولة فهمه وإخراجه من المساحات المسكوت عنها ومن مجال إبقائه في اللاشعور يؤثر في سلوكنا وقراءاتنا وقراراتنا، إن مواجهة مكبوتنا قد يراه البعض محاولات لفك الارتباط الجماعي وتهديد وحدتها، وخصوصيتها، في حين أننا سواء بإرادتنا أو بغير إرادتنا سنجد أنفسنا أمامه بفعل المتغيرات العالمية اليوم المتمثلة في تقنية سرعة المعلومة

والصورة، وكذلك بسبب ما سيحدث من هزات في بنية السلطة التقليدية.

في كل الحالات العودة إلى المكبوت ستأخذ شكلين:

- عودة اضطرارية ارتدادية تكون بفعل قوة القهر ومحاولات الاستلاب، قهر ثقافة المعلوماتية، واستلابها، هذه العودة غالباً ما تكون سلبية كما أشير إلى ذلك سابقاً، لأنها تعمد إلى ميكانيزمات غير استراتيجية، وغير عقلانية، تحضر العاطفة ويغيب العقل، عودة قد تحافظ على وحدة الجماعة لحين لكنها لا تعطيها متطلبات الحماية الحقيقية ولا تثري الخصوصية، خصوصية اللغة أو الدين أو القيم المشتركة الأخرى.

- عودة قصدية تحاول التخلص من قهر المكبوت وفضحه، وفي نفس الوقت تحاول ستعيابه ودمجه لمجال المفكر فيه، عودة تسلبه وتحافظ عليه، تتخلص من قهره وسطوته وهي أولى المحاولة، يساعد في ذلك تقانية "عقلانية المعلومة الجديدة"،75 هكذا سنكون أمام "خطاب عودة-تقدم" لا تمنعه إيديولوجيا وأوهامها من أن يكون أكثر واقعية واستجابة لتحديات الراهن، كما أنه يتخلص من التصنيفات التقليدية وأسر الخطاب النهضوي والحداثي على حد سواء، ربما هذا الخطاب لم يتشكل بعد ملامحه ولكنه سيولد من اجتهادات سابقة ظلّت تنتقد بعضها، تحرم ذاك من صفة التقدم أو الحداثة، أو هذا من الانتماء الديني والتاريخي، أو تقوم بوضع كل ذلك في سلّة السلفية.

هل يمكننا أن نستشرف فكرا مشاركا للغير غير عدمي، يحقق عودة قصدية متجاوزاً للعودة الارتدادية ولأسر الإشكاليات النهضوية، ويكون بدءاً مساءلته للمكبوت؟. هل سنكون أمام عودة المكبوت وعودتنا إليه في نفس الوقت؟، أي أن التطورات الحاصلة حتى ولو لم نعد إلى المكبوت فهو الذي سيعود؟

ضرورة المعرفة لتجاوز المحنة

أقتصر للتمثيل على ثلاث لحظات تاريخية كانت فيها السلطة متمثلة للمعرفة، أي بناء إستراتجيتها ورؤيتها على أسس معرفية وبالتالي كان للنخبة حضور قوي سواء في الاختيارات الإيديولوجية أو في تسيير دفة الحكم، وكان من ضمن عوامل سقوطها كما يعبر عن ذلك "حينما وجد الغوغاء منفذاً للوصول إلى الحكم"، هذه اللحظات التاريخية هي:

1- الدولة الفاطمية الّتي تأسسّت بقوّة وعبقرية قبائل "كتامة" وقبائل بجاية والأوراس "غرب الجزائر" والعرب الجنوبيين الهلاليين، وبلغ تأسيسها أوجّه وتقوّت مع "المعزّ لدين الله الفاطمي" الّذي أخذ معه في تنقل عاصمته نحو "القاهرة" فئات مغاربية من المهندسين ومحاربين وفقهاء، ساهموا في بناء "الأزهر الشريف" وفي حلقات النقاش والمعرفة والمناظرة بـ "البيت الفاطمي" الّذي كان شبيهاً بـ "بيت الحكمة" في عصر المأمون.

2- البلاط "المراكشي"في عصر الموحدين، فبداية الموحدين نصّ "أعز ما يطلب" الّذي يشكّل وثيقة إيديولوجية ومعرفية للدّولة الموحدية الّتي أنشأها "عبد المؤمن بن عليّ" الندرومي (تلمسان)، وكان لقاؤه بالمهدي بن تومرت ورحلتهما من بجاية حاضرة العلم نحو تلمسان ثم المغرب تحضيراً لتأسيس دولة استطاع أن يبرز في كنفها فلاسفة وعلماء كبار من أمثال "ابن طفيل"و "ابن رشد"، ولقد كلّف هذا الأخير بإزالة "قلق عبارة أرسطو" أي شرحها وتبسيطها وتمثيلها معرفياً – للضرورة التاريخية للدولة الموحدية ـ

3- في عصر ما نسميه بالدويلات في المغرب العربي، في عهد "الإمارة الزيانية" بتلمسان استطاع "أبو حمو موسى" أن يتمثل صنيع الخلفاء السابقين في أزهى عصور تاريخ هذه الأمة فكانت "تلمسان" مقصداً للعلم، وكانت هناك حرية واهتمام، فأغلب الأمراء الزيانيين علماء وشعراء، عاش في كنف هذه الدولة علماء أثروا حتى على علماء الشرق،

فـ"ابن خلدون" أخذ العلم بها عن الأبُلي والشريف التلمساني كما أن أخاه ترك تأليفاً تاريخياً لهذه الدولة "بغية الرواد".

إعطاء أمثلة عن مثل هذه اللحظات التاريخية المستنيرة من تراثنا ليس معناه تصويرها بشكل مثالي بل اكتوى بهذه الدول والإمارات علماء آخرون وهذه هي طبيعة السلطة أنذاك في علاقتها بالمعرفة، أيّ أنّ المسألة قد تعود إلى طبيعة التمذهب الكلامي والفقهي المتأثر به هذا الخليفة أو ذاك، وأحياناً قد تعود إلى أمزجة خاصّة شخصية، ونحن حين نذكر التاريخ للاستئناس أحياناً وليس بالضرورة تقليده: أي أننا حينما ندرك اليوم أن قيم "الجمهورية" وقيم "الديمقراطية والحرية" مرتبطة في جوهرها بحركة تاريخية تتمثّل في الثورة الفرنسية، وبحركة معرفية تتمثل في نصوص "العقد الاجتماعي" وهو تتطوّر أكثر بفعل الاجتهادات والإنجازات الحضارية.

هذا يجعلنا نعيد ترتيب العلاقة مع تاريخنا في تنوعه وتعقيده ومع متوننا المعرفية دون التكرار والاستنساخ والبقاء عند عبارة "ليس في الإمكان أبدع مما كان"، والبدء هو إدراك هذا الكل في تفاعله، والعبرة أساساً أن السلطة في تاريخ أوربا المعاصر تم بناؤها على العقل والمعرفة، وبالتالي عندما نقول علينا الانتقال من "عقل القوّة" إلى "قوّة العقل" القصد هنا أن نتجاوز الثقافة والقيم الّتي تحاول أن تبني شرعية السلطة والحضور على الثورة أو على قوّة أخرى غير العقل، بمثل هذه الخلفيات التاريخية والسياسية نبرز القوّة غير الحضارية، أمّا "قوة العقل" فهو بناء حاضر يقوم على شرعية مقولات العقد الاجتماعي والمواطنة وقيم التراث الإسلامي الّتي تحترم الفرد والعقل والروح، وأعتقد أنّ تجربة شرق آسيا اليوم مهمّة في التفكير كتجربة متميّزة، كيف بلدانها الآن تصنع التقدم والدخول في عولمة مع الحفاظ على الخصوصية الحضارية الّتي تتميّز بها شعوبها، فما أحوجنا اليوم إلى وثبة تاريخية حقيقة تتفتق فيها عبقرية العربي وتستطيع الدولة أن

تقوم على أركان المعرفة والمؤسسات القانونية، فهل نستطيع إبداع متن معرفي سياسي وصناعة حلم حقيقي بتجاوز المحنة؟

الفصل الثالث الهوية والقيم الرمزية في "مجتمع المعرفة"

تسعى المساهمة إلى محاولة فهم العلاقة بين الرمز والقيم الثقافية في "مجتمعات المعرفة" سواء القائمة أو المأمولة في بلداننا العربية ـ الإسلامية، وسيكون الحديث عن المحتوى الثقافي والتراثي الذي يعتبر جزءاً من الصناعة الإبداعية للتدليل والمقارنة، وهو حديث عن التراث والواقع المعاصر في نفس الوقت.

على أساس هذه العلاقة ـ أي علاقة القيم الثقافية والتراثية بمجتمع المعرفة ـ نحاول فهم كيفية استثمار ذلك في توطين مجتمع المعرفة عندنا وجعل اللغة العربية هي إحدى منجزاته وأداته ـ أي التعبير عن تجلياته وأسسه القاعدية ـ.

إن التطور التكنولوجي المعلوماتي قد يكون عاملاً مساعداً على بروز الخصوصيات الثقافية وتطويرها والحفاظ عليها، لكن ليس بالشكل التقليدي، ولكن بتطويرها وتحويلها إلى جزء من وسائل التنمية المستديمة وضمان حقوق الأفراد والجماعات، خصوصاً إذا علمنا اليوم أنّ أبرز تأثير للثورة المعلوماتية يمسّ قضايا اللغة والأخلاق والقيم، فاللغة تعتبر أساس المعارف الإنسانية والإجتماعية الأخرى، إضافة طبعاً إلى التفكير العلمي والفنون، فهذه المعارف تشكّل ميادين ثلاثة لتجليات التطور المعرفي " العلوم الفيزيائية والحيوية، اللغة والعلوم الإنسانية الإجتماعية، والفنون"، حسب التحديد المفهومي لمجتمع المعرفة الوارد في بعض التقارير والبحوث:"استغلال المعرفة كأهم مورد للتنتمية، وبناء القدرات للبحث عن المعلومات وتنظيمها ومعالجتها وتحويلها "76.

إذاً مجتمع المعرفة هو مجتمع خاصيته الأساسية وقاعدة تكوينه استثمار كم المعلومات الغني من أجل معالجتها وتطبيقها لأغراض التمنية الإنسانية، وهذا ما جعل إصطلاح " المعرفة كصناعة " أو "إقتصاد المعرفة" من أكثر المصطلحات تعبيراً على ذلك،

وحين تكون المقارنة هنا بين هذه المجتمعات المتطورة التي استفادت سابقاً من الثورة الصناعية والثروات المستعمرات، واليوم استفادت من الثورة التكنولوجية التي كانت بدايتها الخمسينات من القرن الماضي، وبين مجتمعاتنا العربية ـ الإسلامية التي بقي خطاب نخبها منذ القرن التاسع عشر أسير الثنائيات " العقل والنقل"، التقليد والتجديد"... إلخ77.

هل من الممكن اليوم تجاوز ذلك نحو معرفة جديدة؟ معرفة تقوم بدءاً بتطوير لغتنا العربية وتطويعها وتوطينها وكذا قيمنا الثقافية والرمزية؟، إذا ما ستطعنا ذلك لن نبق مستهلكين للمعلومة ومستوردين لتكنولوجيا المعلومة، هنا يكون الإبداع والإبتكار هو المدخل الحقيقي للوصول إلى مجتمع المعرفة، نكون به وله قد حقّقنا إنجازاً لغوياً متطورًا، كما تكون الثقافية والقيم من مداخل "إقتصاد المعرفة" الأساسية ومن نتائجه كقاعدة مادية تسهم في الاقتصاد والتنمية البشرية.

مجتمع المعرفة: المفهوم والخصائص

أ ـ المفهوم

يرى الباحثون المتتبعون لقضايا المعرفة ومجتمعات المعرفة أن مفهوم "مجتمع المعلومات العالمي" الذي يعني التركيز على الجانب التكنولوجي الاتصالي، هو المقدمة التاريخية والحضارية للوصول إلى "مجتمع المعرفة"، أي استغلال الموارد التي تتيحها تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، فمنذ سنوات قليلة فقط انتشر هذا المفهوم كبديل عن الأول، ولو أن في بعض الكتابات مازال الاصطلاح الأول قائماً، هذا التوصيف في المرحلتين طبعاً يخص البلدان الغربية المعرفية78، من هنا فإن بعض البلدان العربية قد تنتسب إلى المجتمع الأول " مجتمع المعلومات"79وهي مرحلة أساسية قد يتمّ فيها

تضييق الفجوة المعرفية التي تعمل على تصدّع المجتمع الإنساني.

إن مجتمع المعرفة مفهوم أوسع من مفهوم مجتمع المعلومات، يقصد منه استغلال المعرفة كأهم مورد للتنمية، وبناء القدرات للبحث عن المعلومات وتنظيمها ومعالجتها وتحويلها "استخلاص المعرفة من كم المعلومات الهائل من أجل تطبيقها لأغراض التنمية الإنسانية، علاوة على ما تسهم به المعرفة في تنمية القطاعات الاقتصادية المختلفة، تمثل صناعة المعرفة قطاعاً اقتصاديا قائماً بذاته، مثل البحوث والتطوير وصناعة البرمجيات، وصناعة الإعلام والإنتاج الإبداعي80، كما يستخدم بعضهم هذا المفهوم "مجتمع المعرفة يتجاوز النفاذ إلى المعلومات وإتاحتها للجميع، إلى تحويلها إلى موارد ملموسة من المعارف النظرية والتطبيقية والأساليب الهندسية والتكنولوجية والتنظيمية التي تسهم بصورة مباشرة في التنمية المستديمة للمجتمع، وتضمن توفير الاحتياجات الضرورية، وتكفل الحريات الأساسية للجميع"81، وعلى هذا الأساس تقسم المعرفة إلى:

أ ـ المعرفة العلمية "الفيزياء والبيولوجيا" والتقاء المعلوماتية مع التكنولوجية الحيوية أدى إلى " صناعة الدواء".

ب ـ المعرفة الإنسانية، كعلم اللغة وهو ركيزة الفروع الأخرى، إن تكنولوجيا المعلومات أدّت بالعلوم الإنسانية إلى حلبة الاقتصاد المعرفي بعد أن وفّرت لهذه العلوم نسقها التكنولوجي الخاص بها المتمثل في تكنولوجيا اللغة، هندسة الذكاء الاصطناعي، هندسة المعرفة، الجغرافيا البشرية، علم الثقافة.

ج ـ المعرفة الكامنة وراء الفنون، فنون عصر المعلومات، الفن الرمزي، الفن المفهومي، الفن الاتصالي، وهنا كيفية المعرفة هي تمحيص المعرفة الكامنة وراء الفنون، وهي عنصر أساسي في تكامل معرفة عصر المعلومات، كما أنها معرفة تنأى عن الفصل بين الطبيعيات

والإنسانيات من جانب وتسعى لاختراق الحواجز الفاصلة بين العلوم والفنون من جانب آخر، "المعرفة الكامنة وراء الفنون مدخل نظري أساسي لإحدى التكنولوجيات المحورية لاقتصاد المعرفة، ونقصد بها تكنولوجيا الوسائط المتعددة التي تمتزج فيها الرموز المختلفة: نصوص، أشكال، أصوات"82.

هكذا لأول مرّة في تاريخ البشرية أمكن للتكنولوجيا أن تجمع مابين الفيزيائي المتمثل في عتاد الكومبيوتر والذهني المتمثل في برمجياته والبيولوجي المتمثل في استخدام العناصر البيولوجية في بناء الكومبيوتر، اليوم تكنولوجيا المعلومات في لقاء مثير مع الثقافة، لقاء مثير مع الإنسان صانع هذه الثقافة وصنيعتها، ولقاء لا يقل إثارة مع مجتمع هذا الإنسان الذي أفرزته هذه الثقافة وتلك التقانة83.

إضافة إلى النفاذ إلى مصادر المعرفة هناك أيضاً استيعاب المعرفة أي تحليل وتبويب وفهرسة واستخلاص مفاهيم، أي استغلال المعرفة القائمة في توليد معرفة جديدة غير مسبوقة، أو معرفة بديلة تحلّ محل معرفة متقادمة لا بد من تحطيمها.

هكذا العقل الغربي منذ الاستقراء الأبيكوني " فرنسيس بيكون" وصولاً إلى مفهوم القطيعة عند غاستون باشلار والثورة أو الانقلاب في العلم عند توماس84كوهن يستعير مفهوم التحطيم والتدمير والتحول الانقلابي وهي استعارات قادمة من ميادين السياسية والحرب والعلاقات لتعبّر عن جوهر الطبيعة العلمية والثقافية للمجتمعات الغربية التي تربط بين مرحلة تاريخية وأخرى عبر التغيير المنهجي وإعادة القراءة والتأويل لتراثها وقد شكلّت الرؤية البروتستانتية تفسيراً جديداً للدين المسيحي ترافق مع بروز الرأسمالية والتحطيم الذي أصاب المناهج المعرفية والفلسفية والأدبية، وهي توافقات على مستوى الانتقال من عصر معرفي تقليدي لعصر معرفي جديد.

إن تعبير "مجتمع المعرفة" اليوم هو توصيف ليس لطبيعة المعرفة بقسميها الإنساني والتجريبي، ولكن للاقتصاد والسياسية والعلاقات الدولية والاجتماعية، وهذا التنوع الكثرة الصاعدة في جدل نحو وحدة معرفية متميزة هي تعبير كذلك عن جدل نزولي من تقنيات للمعرفة جديدة نحو تعددٌ في المعرفة85.

ب ـ الخصائص

تتميز الصناعة السمعبصرية اليوم بالتنوع كما أنها تتمتع بالحيوية كصناعة النشر مثلاً "من الكتاب إلى أرقى الألعاب الكمبيوترية"، هي صناعة فكرية وجمالية فنية ديناميكية تتسم بقوّة الإبداع، فصناعة الكتاب وترويجه مثلاً أصبحت جزءًا من الصناعات المعرفية الذكية، كما أن الوسائط المعرفية التكنولوجية تخدم الكتاب، ومن هنا يزول الخوف عند الكثيرين من كون الكتاب آيل للزوال، وقد تلقف البعض منا هذا الخوف في مجتمعات عربية تسيطر عليها الأمية كما أن علاقتها بالكتاب إنتاجاً وقراءة ضعيفة مقارنة على الأقل بما يصدر سنويا عند الإسرائيليين والأتراك، فالاقتصاد اليوم يعتمد على الموارد الثقافية والقدرة على الإسهام في أشكال أصيلة للتعبير في مجتمعات المعلومات، وتعطى اليوم القيمة لقوة العمل الإبداعية بمثل القيمة التي كانت تعطى للمعادن في السابق86، إن الفجوة بيننا وبينهم ليست هي الرقمية فقط ولكن حتى في الصناعات الثقافية التقليدية، التي لم تصبح بعد عندنا صناعية بالمفهوم المعاصر سواء بسبب التسيير التقليدي للشأن الثقافي أو غياب مستثمرين في هذا المجال.

إن التحولات الجارية اليوم في دول غربية وآسيوية تتجه نحو ما يسمّى "اقتصاد المعرفة" حيث يصير التطور في مجالات الصناعة السمعبصرية جزءاً من العملية الاقتصادية وهذا ما يدعو إلى إعادة الرؤية والفهم لمعاني الثقافة والعملية الإبداعية، ففي المراحل التاريخية السابقة كان المصنع أو المعادن أو الشركات الاقتصادية العابرة للقارات

هي جوهر العملية الاقتصادية والبنية التحتية الأساسية، أما اليوم فالمعرفة هي المصنع الجديد الذي تتسم بالخصائص التالية:

1 ـ ذو طبيعة جمالية، غير أن هذه الطبيعة الجمالية لا تقاس بالتقييم التقليدي والنقدي الذي يخضع للنظريات الجمالية ولكنه يخضع لعمليته الإبداعية المرتبطة بإنشاء أشكال جمالية جديدة لها مردودها الاقتصادي والتأثير السياسي والاجتماعي وعلى الرأي العام.

2 ـ إن سمة المعرفة الجديدة التي ترتكز على المعلومة والمعلوماتية يمكن أن تعاد وتستهلك أكثر من مرَة، وفي ذلك تأخذ طابعها الاجتماعي وقدرتها الدينامية على التطور عكس البضاعة الاقتصادية المنتجة لاستعمال واحد ولفرد واحد، وهذا الطابع التكراري ألاستعمالي للمنتوج الثقافي يعطي له روح التنوع في الاستعمال والصيغة الجماعية التي تقوي روح التنافس والمغامرة.

3 ـ بفضل هذه المعرفة تتحول الثقافة والقيم الرمزية إلى قيم للتقدم والدفاع عن الحريات والديمقراطية، وهنا يقع التنبيه على أننا في العالم العربي سنشهد صراعاً جديداً بين الثنائيات التقليدية التي عرفناها منذ الأفغاني وعبده وفرح أنطون بين التقليد والتجديد، الإسلام والحداثة، وهي صراعية في جزء منها مزقت العقل العربي وشلَت قدراته نحو عملية إبداعية حقيقية بدل جدل شبيه بجدل الكلاميين الذي حذر منه الغزالي في القرن الخامس الهجري "إلجام العوام عن علم الكلام"، إن الثقافة والقيم وتداخلاتهما مع الجماعة في تكوينها واستمرارها يشكل في العالم العربي أهمية مواجهات جديدة وتفكير جديد إبداعي.

4 ـ المعرفة الجديدة أو المصنع الجديد سوف لن يحتاج في الغالب إلى كثير من الشروط التقليدية للقيام بدوره الإنتاجي بل يكتفي بقيمة واحدة وهي القوة الإبتكارية ـ الجمالية التي قد تأخذ هذا الطابع أو ذاك ثقافياً، أي أنها تصطبغ بالقيمة التاريخية والثقافية

للمجموعات المنتجة لهذه المعرفة، وهنا سيصبح من العسير رفض العملية الاستيرادية كمستهلكين بحجَة أن ذلك يحمل طابعاً خصوصياً للثقافة غريبة عنا، أي أن الحفاظ على الهوية لن يتم بثرثرة التحذير والتهويل من أن قيمنا معرضة للغزو بل تصبح العملية الإبداعية هي الحصانة الوحيدة الحقيقية وليس بقرارات وتشريعات تمنع استيراد هذه المعرفة أو تلك هذا الكتاب أو ذاك، ومن المضحك إلى حدّ السخرية أن نعالج مثلاً ظاهرة التطرف وتفشي السلفية الجهادية بمنع هذا الكتاب أو ذاك، في حين ننسى أن نقدم على الأقل لماذا هذا التأثر الذي يكتسح عدداً كبيراً من الشباب؟ ولماذا لا ننتبه إلى ألعاب الفيديو وتأثيراتها؟ وهل بإمكاننا أن نجيد النشر في الألعاب الإلكترونية؟.

إن الخصائص التي أشرنا إليها ليست الوحيدة بل هناك خصائص أخرى لاقتصاد المعرفة، ولكن حاولنا تلمس بعضها لنحدث عن التصورات التقليدية للثقافة والكتاب والنشر، إننا لا شك مقبلون على تبعية جديدة، على هيمنة جديدة، سنستورد "الصناعات المعرفية" ونبقى مستهلكين إن لم يكن هناك إقلاع حقيقي نحو عصر جديد في عالمنا العربي، يبدأ من انهيار حقيقي لأنماط السلطة التقليدية التي لم تستطع أن تنجز مهامها الحضارية، وفي إعلامنا اليوم نهتم بالتقارير الخاصة بالديمقراطية وحقوق الإنسان ونهمل أو نقلّل من قيمة التقارير87حول المعرفة والتعليم الجامعية والأمية وهي تقارير في جوهرها ترتبط بالتقارير الاقتصادية والسياسية، وهذه التقارير وإن كان بعضها يحاول خلق اليأس عند الرأي العام العربي والقناعة بأن لا مخرج لنا إلا بالخضوع للهيمنة الغربية، وهي هيمنة واقعة فعلاً وستزداد سوءاً في العقود القادمة أمام اقتصاد للمعرفة جديد لن تعود فيه مصادر الطاقة هي الأولى.

بعض هذه التقارير يعطي وجهاً شاحباً لمستقبلنا لكوننا ما زلنا لم نستطع استيعاب التقدم والتطور الحاصل اليوم في الغرب وبعض المجتمعات الآسيوية، إنّ احترام

حقوق الإنسان والدفاع عن الحريات والديمقراطية هي قيم ثقافية ومعرفية تدافع عنها المجموعات قبل أن تكون قناعة وتشريعات للسلطة القائمة، ولكن حين تستمر معنا قيم التعدي على حريات الآخرين وتشجيع الجهل وانتعاش الخرافة حتى في عودتنا إلى تراثنا ليس كاستثماره جمالياً وصناعياً ولكن كخرافة والتماس البركة، وتتقاطع هذه المسائل مع سلطة قائمة على ما تسميه المعجزات التاريخية وترسخ قيم الزعامات الكاريزمية وتتفشى في عهدها العودة للامعقول مترابط كل ذلك مع الرشوة والفساد المالي بطبيعة الحال، سنكون أمام قيم تحول دون الإبداع وصناعة معرفة جديدة، كما أن ذلك عامل جوهري في فهم لماذا آلاف الشباب يتجه نحو السلفية الجهادية والعلمية كقناعة حقيقية في مواجهة مجتمع يراه "دار كفر"، إن ذلك يتآزر ويتغذى من بعضه.

مهما كانت الخطابات الثقافية أو السياسية اليوم المحددة بآليات هي في جوهرها -كما قلت عائقاً- أمام القدرة على التجديد والإبداع والمشاركة المثلية في الحضارة الإنسانية القائمة والتي ستتطور بسرعة فإننا بالتأكيد ستفرض علينا هذه المعرفة الجديدة التخلي عن كثير من القضايا المستهلكة في فكرنا العربي المعاصر.

الهوية والقيم الرمزية في مجتمعات المعرفة

يسوق أحد علماء الاجتماع قصّة للتدليل على عقلية أمة يلقي كل طرف المسؤولية على الآخر، وكيف أن إبداع عملية الرخاء مرتبط أساساً بتطوير قيم ثقافية جديدة، مفاد هذه القصة أن مسؤولين كولمبيين "كولومبيا" كلفوا مجموعة بحث وميدان لإعداد بحث حول وصول كولومبيا إلى أن تكون أكثر رخاء عن طريق التصدير إلى الولايات المتحدة الأمريكي، بدأ الفريق في نيويورك بالبحث عن مشتري حقائب اليد، وتجمعت بيانات على أن أسعار حقائب اليد المصنوعة في كولومبيا مرتفعة جداً وأقل جودة، وعادوا إلى كولومبيا لفهم السبب، فكان السؤال لماذا قلة الجودة؟ توجهوا إلى أصحاب المصانع: فقالوا

"ليس هذا خطأنا" ولكنه خطأ المدابغ المحلية التي تمدهم بالجلود، وسعر الضريبة هو وراء ارتفاع سعر الجلد، سافر فريق البحث ليبحث عن أصحاب المدابغ فقالوا أيضاً "إن هذا ليس خطأنا"، إنه خطأ المجازر، فذهبوا إلى أصحاب المجازر فكانت الإجابة نفسها، وقالوا لهم "إن المسؤول عن رداءة الجلد" هم رعاة البقر الذين يوسمون أبقارهم بالكي بالحديد المحمي حتى يمنعوا رجال العصابات من سرقتها، فذهبوا إلى مربي الأبقار فكانت الإجابة "إن ذلك ليس خطأهم" ولكنه خطأ البقر الغبي الذي يحك جلده على الأسلاك الشائكة ليهرش جلده ولإبعاد الذباب الذي يعضّه، فتأكد هذه الفريق الباحث في الأخير أن صنّاع حقائب اليد في كولومبيا أعجز من أن ينافسوا سوق الولايات المتحدة الأمريكية لأن البقر أبكم[88].

إنها طبعاً ثقافة تلقي اللوم على البقر، وهي ثقافة تقف أمام التقدم والوصول للرخاء، وقد لا حظ ألكسيس دو توكفيل[89]أن نجاح الديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية يعود إلى القيم الثقافية الموروثة التي ساعدت على ذلك، وهي تتلاقى مع النظرية الشهيرة التي تعود إليها اليوم بعض الدراسات الأنثربولوجية والاجتماعية لماكس فيبر[90]من كون الرأسمالية نجحت تاريخياً بفضل القيم البروتستانتية والتأويلات الجديدة للإنجيل، غير أننا نلاحظ بعض هذه الدراسات في محاولة ربط التقدم بالقيم الثقافية تتناسى تماماً أن تخلّف الشعوب التي تسم ثقافتها بأنها لا تساعد على التنمية والتقدم هي في الغالب شعوب عاشت منهوبة الحرية والأرض في العهد الاستعماري ولا زالت هيمنة الغرب جزءاً من عوامل تخلفها اليوم، كما أن هذه الرؤية الانثربولوجية تجد من يعطي لها تأويلاً جديداً في فهم الصراع العالمي اليوم مع الإرهاب كموقف صموئيل هانتينغتون[91]الذي يصور لنا أن حدود العالم هي حدود دموية بسبب الخلاف الديني والحضاري، وقد تكون رؤيته مفسّرة لبعض الظواهر الصراعية الدموية لكنه عامل ليس كافياً وحده لفهم ظاهرة الإرهاب

والعنف.

نعم قد تكون القيم الرمزية والثقافية عندنا عامل إعاقة نحو التقدم، ويمكننا أن نذكر كيف أن قيم الجهاد تحولت إلى التكفير والتدمير الذاتي والجماعي، والعودة هذه إلى التراث الجهادي المشحون بالتعصب للرأي والتمذهب المتشددّ يبرز جانب القيم الثقافية والتراثية التي لم نطورها ولم تكن هناك تنمية بشرية حقيقية في العالم العربي ـ الإسلامي، ونحن اليوم نعيش ما يسمى "مجتمع المعرفة" في المدن الذكية العالمية ندرك مدى عجزنا وإخفاقنا المهيل في تقديم أنفسنا عالمياً على أننا أمة ذات تاريخ حضاري وتستطيع التعايش وتحويل قيمها الرمزية والثقافية إلى عامل تطور وتقدم.

هل يمكننا القول أن التأطير الثقافي التقليدي يتجدّد بصورة أخرى عبر سلفيات متعدّدة التي هي قراءات تخضع لنفس المعايير التقليدية في العلاقة مع قيمنا وتراثنا وشبيه بهذا العودة إلى التصوف والطرقية92في أكثر أشكاله الموغلة في الغيبيات والدروشة بعيداً عن حقيقته الباطنية الإنسانية؟.

هنا نكون أمام تحدي جديد: كيف نحول قيمنا إلى قيم تساهم في التقدم وإنبات قيم حضارية جديدة تؤمن بالتعدد والمواطنة والحرية؟.

قد يكون هذا السؤال هو تنويع لسؤالنا التقليدي النهضوي: كيف نتقدم؟ أو لماذا تقدم غيرنا وتخلفنا نحن؟ وبالتالي إذ كان كذلك ستكون الإجابة معروفة سلفاً وتنويعاً يمسّ ظاهره، مع استمرار تباين الرؤى والمنهجيات التي عشناها مدّة قرنين من الزمن تقريباً، وفي الوقت الذي نشعر أننا ندشن عصراً نهضوياً جديداً نكون معيدين لخطاب النهضة في مفاهيم وقوالب جديدة ولكنه المضمون الواحد هو الحاضر معنا في الحالتين.

طبعاً لا أتحدث هنا على التزاوج بين الأمل والخوف من مستقبلنا في ظلّ هيمنة العولمة

ومجتمعات المعرفة، فالخوف يزداد عند بعضهم لكون أن الهوّة ستتعمق أكثر بحكم أن التقدم الحضاري اليوم يعرف سرعة أكبر كسرعة المعلومة والوصول إليها، أي أن التقدم اليوم يختصر الزمن والمسافات بدرجة أقوى من العقد الزمني السابق، إضافة إلى كون الموارد التقليدية للاقتصاد مازالت هي القاعدة المادية عند شعوبنا في حين أن مورد المعرفة والمعلومات هو المورد الفعال الذي لا ينضب ويزداد غنى وتأثيراً ومردودية، هذا المورد الذي تتوفر له تربة منبتة كالحرية والعقلانية والديمقراطية، وهو فضاء سياسي ملازم لفضاء الشفافية ومحاربة الفساد ولمجتمعات تعرف فيها المواطنة القاسم المشترك بين المواطنين المدنيين بغض النظر عن الاختلاف الديني والمذهبي والعرقي، كما أن العالم الغربي المتقدم اتجه نحو الوحدة وزوال الحدود التقليدية والإيديولوجية، وحدث تغيير في جوهر العملية التربوية والإعلامية.

هذه الشروط " المعلومة كاقتصاد، والديمقراطية والمواطنة، والوحدة الاقتصادية، وتقدم التعليم والتربية والإعلام" هي التي وفرت بيئة "مجتمع المعرفة" تكاد أن تكون غائبة في مجتمعاتنا، من هنا يكون التشاؤم وزيادة الشعور بالتفاوت، كما يكون الخلاف من أين نبدأ؟ وما هي المداخل إلى "مجتمع المعرفة"؟.

هل تكون البداية بالديمقراطية والحريات وترسيخ قيم المواطنة كمداخل لمجتمع المعرفة أم بالتحكم في المعلومة والالتفات إلى الإصلاح التربوي والتعليم والثقافة كمداخل قاعدية ـ أي أن الحديث عن الإصلاح السياسي يبقى مؤجلاً؟.

هذا طبعاً مأزق البدايات الذي لا زمنا كذلك منذ قرنين وتنوعت الإجابة حوله، ولكن كان المضمون واحداً تقريباً، وهنا نودّ الإشارة إلى أنّ عصر المعلومة لا وطنية له ولا أرض له، بمعنى أنّ صعوبة بقاء احتكاره طويلاً كرأسمال الشركات أو الثروة الاقتصادية التقليدية في يد الغرب تفتح أمامنا أمل الوصول إليها والتحكم فيها، كما أن طبيعة العلاقات

العالمية اليوم تختلف عن العلاقات زمن الحرب الباردة، من هنا يكون الأمل بدل الخوف في كوننا نستطيع تحقيق النهضة الجديدة.

إن صناعة الثقافة أو الإبداع تقوم على الأسس التالية:

أ ـ المادة التراثية والثقافية والجمالية، وهي تشكل تجربة تاريخية لأمة ما، إضافة إلى المحصلات المعرفية الجديدة في شكل نصوص أو جماليات فنية، وهذه المادة المعرفية في الغالب تكون مادّة خام وتتعرض منذ قرنين للقراءة والتأويل دون أن تتحول إلى ثروة حقيقية فاعلة ـ أي علينا تحويله إلى قاعدة للتطور والتقدم بمعالجته وجعله يحيا معنا مرّة ثانية ـ

ب ـ معالجة وقراءة هذه الثروة التراثية والمعرفية ليس بالاستعانة بمناهج التحليل الجديدة اليوم كـ "تحليل الخطاب" ولكن بالاستعانة بالتقنيات الجديدة اليوم المستخدمة في المجال المعلوماتي والبيولوجيا، أي كيف نستثمر ذلك تقنياً ونستوحي من هذا التقدم الحاصل في هذين العالمين اللذان يسيران نحو التوحد كما رأينا ذلك سابقاً، هذا الأساس يعتمد كذلك على استخدام شبكات الاتصال وقنواته المتطورة، إن التكنولوجيا تعمل على إسقاط الحواجز الفاصلة بين المادي واللامادي وتجلّى ذلك في "تكنولوجيا الواقع الخائلي"، فالواقع الخائلي هو نوع من التسامي الرمزي، تخليص من واقع الجسد، لقد اختلط في الخطاب الخائلي بين التكنولوجي والميتولوجي والابستمولوجي.

هل يمكن أن تنجح تكنولوجيا المعلومات فيما فشلت فيه ثلاثية "الفلسفة، والعلوم، والفنون" عن طريق دمجها لهذه المعارف الثلاث في وحدة رمزية مكثفة ومتسقة، ومن خلال كشفها عن شبكة العلاقات التي تربط بينها93؟.

سنشهد من جديد عودة الدين والقيم الرمزية ولكن ليس في شكل احتجاجي أو رفض

للواقع ولكن كجزء من بنية معرفية تستثمر في قيم الإبداع والحرية وزيادة الثروة المعرفية كثروة اقتصادية، بمعنى أن الإحياء الديني ظلّ عندنا جهادياً في جوهره مقاوماً للاحتلال والغزو، وكان دائماً ملاذاً أمام إخفاق البلدان العربية والنامية في الوصول إلى التنمية، وسعى الغرب إلى توظيف ذلك في زمن الحرب الإيديولوجية الباردة، ومازال الإسلام الجهادي ـ الرافض للعولمة والهيمنة الغربية له مناصروه وظروفه التي يعيد فيها تشكيل نفسه وقوته، ويجد تعبيره الأقوى في الجماعات المسلحة، ولكننا مع دخول عصر "مجتمعات المعرفة الجديد" سنكون أمام حتمية جديدة لا نستطيع الفكاك منها تتمثل في:

تحول الدين والظواهر الروحية إلى جزء من الثروة الجمالية والثقافية والاقتصادية، وهنا لن نكون امام صراع تاريخي بين العلمانية والدين أو بين الحياة والآخرة، إذ أن التدين سواء كسلوك فردي أو انتماء جماعي سنعيد قراءته وفق التطورات الجديدة التي لا تطرح قضية الله كعائق أمام العقل مثل القرنين السابقين، ولو أن التدخل الديني سيبقى له حضوره فيما يتعلق بقضايا الجينوم والتدخل البشري في الطبيعة الإنسانية.

إضافة إلى الدين ستكون الثروة الرمزية من لغة وقيم عامل غناء للفرد والمجموعات وسيشهد هذا العالم الرمزي تطوراً وتجديداً وننتقل من ثنائية التقليد والتجديد إلى أن يكون التقليد جزءاً من العملية التنموية ومن أسباب توطين مجتمعات المعرفة في البلدان العربية والإسلامية، كما أن إشكالية اللغة لن تكون عائقاً، فالتطور الرقمي والتكنولوجي يساعد على تطوير اللغة وتحديثها والتعامل معها مهما كانت طبيعتها النحوية والصرفية، وهنا نكون أمام تحدي حقيقي وهو كيف نجعل من اللغة العربية لغة التواصل وبناء قاعدة مجتمع المعرفة، فاليوم يتأكد أن التقدم نحو هذه المجتمعات يقتضي استخدام اللغة المشتركة التاريخية دون انغلاق لغوي نحو الآخر، وهنا يكون علينا تأصيل الوضع العالمي للغة العربية.

الفصل الرابع الكاتب و"دائرة الوجود": السلطة، القوة، الآخر

الكتابة سلطة، وممارسة كينونة "وجود" في هذا العالم94، وهي قبل ذلك ذاكرة تبرز للوجود لتعيد إنتظامنا بالعالم والزمن واليومي، ولتخرجنا منه في نفس الوقت، وهي "أنا" يكتب للآخر، هي "نص" قد تتكثف فيه نصوص أخرى وتتمازج، ولكنها تنتمي لذات المؤلف بالدرجة الأولى، فهو القارئ ومنتجه وبالتالي الفهم والشرح من القارئ إضافة حين يكون الإبداع، فالكتابة اليوم تعني الذات "الأنا"، وأيضاً "الآخر".

إن الهزّة الكونية المتمثلة في تنامي "إمبراطورية العولمة" وما يصاحبها من بعض الإيجابيات كالضغط على الحكومات النامية باحترام حقوق الإنسان وممارسة الديمقراطية، وهي اليوم تواجه شرقاً آخر غير الشيوعي الكلياني، شرق قد نجاري في نعته بالإرهاب، ورغم دمويته وعنفيته فهو كذلك أحد نتائج إمبراطورية العولمة والهيمنة الإسرائيلية، وكذا الإحتقان الداخلي، في هذه الظروف العالمية الجديدة سنكون أمام نصوص جديدة، ونحن هنا نتحدث عن النصوص الإبداعية الإنسانية، وليس النصوص النضالية التي تتخذ أشكالا وعبارات جديدة ولكنها باقية ضمن سجن إقصاء المختلِف وذاتية التعالي "أنا معي الحق وما سواي باطل" فتختلط العبارات الناقدة للعولمة باللغة الدينية، كما أن نصوص الغرب المندمجة بالدعوة لتأديب الدول المارقة مصحوب بلغة الديمقراطية وحقوق الأنسان، إنهم يمرجعون إرث خمسة قرون منذ بداية الثورة الفرنسية، وهو إرث انتقد ومازال يُنتقد، لأنّ أوربا عاشت حربين وظلما للآخرين، وقامت فيها دولا شمولية.

الكاتب المبدع اليوم يشعر بمهمته التاريخية – الإنسانية وليس النضالية اليومية الالتزامية، وهذه المهمة هي المساهمة في تحقيق مهمتين حضاريتين:

أ ـ كونية: أي الاندماج في ما يسمّى بثقافة وقيم التواصل والتخاطب من أجل حماية الأبعاد الإنسانية السلمية للفكر الأنواري بالنسبة للمثقف الغربي، وبالنسبة لنا فالتراث الإنساني فيه مشاركة تراثنا الحضاري من خلال إستمرار نصوص "إبن رشد" عند رواد النهضة الأوربية وكذا إشعاعات مخفقة لم يكتمل إنجازها بعد في نصوص ما يسمّى عندنا بالنهضة والحداثة العربيتين.

هناك جيل اليوم من المثقفين الغربيين ينتقد الهيمنة الغربية المتغطرسة ويرى فيها انحرافاً عن قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان كقيم إنسانية.

ب ـ محلية، وهي المهمّة الثانية، ونعني بها الارتباط بقضايانا القومية كالتخلف والتعليم والمرأة والديمقراطية والسلم الاجتماعي والسياسي، وهي طبعاً فيها الجانب النضالي، حاجة تاريخية لا تعني بالضرورة الارتباط بالسلطة أو الارتهان إليها أو إلى الخطابات السياسية السائدة، ولكن المثقف له أدواته وخطابه المميزان، وهي مهمة تتقاطع مع المهمّة الأولى التي نشترك وننخرط فيها مع المثقفين الغربيين، هي مهمّة تأخذ جهدًا وطاقة من الكتابة كان من الممكن أن ندخرها لاستشرافات مستقبلية ومهام أخرى متقدمة، ولكن الإخفاقات التاريخية المعاصرة لأمتنا العربية وأبرزها فشلنا في استرجاع أرضنا المسلوبة بفلسطين ومحو الأمية في بلداننا والجوع وجثوم سلط قمعية على صدورنا هي التي تجعل الكتابة مرتهنة لقضايا عند غيرنا فصلوا فيها منذ عقود من الزمن.

الكتابة بقلق هاتين المهمتين يسمح لنا برسم الدائرة التي نستطيع الإبداع فيها وبها من خلال علاقة العملية الإبداعية بهم وبتحديد طبيعتهم وهي "دائرة وجودية": السلطة، القوة، الآخر.

فالسلطة بتعبير بعض المفكرين المعاصري قوة عنفية متعددة أعلاها ماهو شائع أي السلطة السياسية، وقد استطاع الغرب تجاوز طابع هيمنة التوتاليتاري العنفي للسلطة

وطابعها الإبتلاعي بعد الحرب العالمية الثانية، وقد تمّ ذلك أساساً على المستوى الإبداعي في العلوم الإنسانية والعلوم التجريبية والأداتية "التكنولوجيا"، ففي العلوم الإنسانية كان عصر الأنوار يشيد بالأنا المفكر المتحرّر وصارت حريته هي علامته وإنتقدت السلطة وتم تقييدها واستبدالها بالسلطات الثلاث، وبمفهوم العقد الاجتماعي، وحرية رأس المال والرأي. ومازال المثقف الغربي يفضح تضييقات السلطة ومحاولات قهرها للفرد، واليوم هناك موجة من الفلاسفة والمثقفين يوجّهون انتقادا كبيراً لليبرالية باعتبارها انحرفت عن مهامها التاريخية الحضارية، وأنّ بعض الحكومات الغربية تتخذ من العولمة والتحالفات الإقليمية والقارية مستندا لقوتها وقهرها للفرد والجماعات.

ونحن اليوم في وطننا العربي أمام سلطة سياسية تتخذ رداءات جديدة رغم أنها استمرار نمط السلطة التقليدية الموروثة عن النمط الكولينيالي أو العائلي -العشائري، ولكنّها ترى على المثقف أن يتخندق معها ضدّ الإرهاب أو التخلف باعتبار أن المهمّة العاجلة للمثقف لا تختلف عمّا تسعى إليه السلطة القائمة حتى ولو كان الاختلاف بيّناً واضحا، وقد كان قبلا الإنشغال بتحرير فلسطين والدفاع عن القيم الاجتماعية شعارات وهمية.

الكاتب اليوم أمام تحدي السلطة التي مازالت تقليدية رغم مظهرها الحداثي، وتحدي سلطة الإرهاب المتخذ من مرجعية المخيال الديني والجماعي مستندا لتأويله وسلطته، وبالتالي فالعملية ليس معناه بالمعارضة العدمية السالبة أو بالانخراط الكلّي داخل السلطة ولكن بالتموقع الإبداعي الذي يخلق لنا "سلطة المعرفة" وهي سلطة ذات خصوصيات متميزة، فهي ترتبط أساسًا بالحرية والأنا الفردي، ونعني بالخصوصية المميزة حتى ولو كان مثقفاً داخل أجهزة الحكم، فالإبداع هو الذي يحرّره ويميزه ويجعله قادراً على النجاح في المهمتين المشارين إليهما سالفاً.

هذا التميز الإبداعي هو الذي يعطي قوة للكاتب، فقوته من إبداعه ومن مناخ قيم الحرية والإنسانية الذي يساهم فيه، وهي قوّة قد تتجاوز القوة الحزبية وقوّة السلطة، إنّ قوّة المعرفة سلطة أخرى تتجلى قيما وأداة، قيما كالحرية والاحترام..إلخ، وأداة من خلال الوسائل المادية التي تجسّد المعرفة العلمية التكنولوجية، وبالتالي نستطيع تجاوز المعرفة التقليدية التي تكون سنداً لسلطة متخلفة أو جماعات تحاول هي أيضاً الاستيلاء على السلطة، وتجاوز كذلك المعرفة الأداتية "التكنولوجية " التي نستوردها ولا نساهم في إنجازها بل نصير تحت هيمنها، ونعطي مثالا هنا على العملية التعليمية التي تهمل تماما العلوم الإنسانية.

كما علينا مواجهة قضية الهوية، فهي عندنا مصدراً للنزاع وقد يكون إبداعياً إذا كان حضارياً وبوعي، ولكن حين يصير متكئاً سياسياً أو لتحافظ به الجماعات والطوائف العرقية على بقائها المنعزل واستمرارها فإنه ينتج الصدام والعنف والإقصاء والكراهية، إنّ معطى "الرمز" يتقوى، إنه يعود بقوةً ليشكّل الصراع والوعي بالآخر وتحديد العلاقات الدولية على أساسه، هذا الرمز يشتد الخلاف حوله حتى داخل الأمة الواحدة التي كانت تعرف انسجاماً داخلياً وهويتها تعرف قواسم مشتركة كالدين مثلاً الذي يعرف اليوم تأويلات أحدثت تشغيباً وفتنة -حسب عبارة الفقهاء - ففي الجزائر زعزع التصور الوحدوي حول الإسلام، ولم يعد الاعتراف قائماً بالإيديولوجية الأشعرية المالكية بل أصبحت المرجعية التيمية القطبية هي مصدر المعنى والتأويل، هذا القطع مع التراث الأشعري - المالكي قد يعود إلى جهل الأبناء بهذا التراث المغاربي أو يعود إلى ردّ فعل ضدّ تأويل للإسلام ظلّ محنطاً مرتبطاً بالسلطة منذ الإستقلال فلم يكن الإجتهاد والتميز والاستقلال بل بقيت المذهبية الضيّقة التي تلاءمت تاريخياً ودوراً مع واحدية في العمل السياسي والفكر والتصور، ومن هنا الكتابة تتحول إلى نصّ مفتوح أمام المذهبيات التأويلية المختلفة للإسلام فنستطيع مثلا تجاوز مسألة الخلاف حول الديمقراطية كروح وليست

كمعارضة للشورى أو تجاوز الخلاف الضار حول قانون الأحوال الشخصية والمرأة...إلخ، وهي قضايا تتسع لها الكتابة وتضيق في الرؤية المذهبية والنصوص المغلقة.

كما أننا لا نجد حرجاً أمام الآخر في تقديم ذاكرتنا والدفاع عنها دون السجن داخلها، وتكون لغة التواصل والتقاطع والحوار والانخراط مع غيرنا في الحضور الذي هو ماض ومستقبل، حضور فيه الإبداع، فيه كرامة الأنا والآخر، حريتهما وإلتزامها بقيم الحرية كوجود.

لقد كانت بداية الاختراق للأنا وحدوث الشروخ، منذ ذلك الحدث التاريخي الكولينيالي وما يزال الآخر يخترقنا بأشكال مختلفة هي اليوم أكثر قوة وفعالية مع صدمة جديدة نعيشها اليوم هي "صدمة العولمة" أو ما يشتهي البعض تسميته "بما بعد الحداثة"، وكانت مواجهة الأنا للآخر بآلية الازدواجية التوفيقية، فالآخر اثنان (صورتان):

أ - صورة التقدم وحقوق الإنسان والنظام الجمهوري ولكنه أيضاً هو الظلم والاستعمار، وهي طبعا الصورة التي تشكلت في مخيال "خطاب النهضة العربية-الإسلامية".

ب ـ صورة مشوشة تتعامل معه (أي الآخر) بازدواجية فيها المصلحية من جهة وفيها الخوف من البقاء في التخلف من جهة أخرى، ولا تزال هذه الصورة لها تأثيرها المنهجي والمعرفي في تفكيرنا إلى اليوم المتردّد التوفيقي المتنقل بين حداثة عدمية وتقليدية انكفائية، تلفيقية عامة ولم يتم الإبداع والتحديث داخل هذه الهوية بل تم السعي إلى تلقينها، وحتى عندما يتم الحديث عنها فمن أجل المزايدة، فاللغة العربية - في الجزائر مثلا- هي اليوم تشكل حساسية سياسية وحضارية لأن السلطة منذ السبعينات عاشت على "مزايدة محاكاتية"، ومازالت تعتقد أن تطوير هويتنا يمرّ عبر مواد قانونية ومجالس عليا ولا تلتفت إلى تطوير الوسائل التكنولوجية والاهتمام بالترجمة وصناعة الكتاب وتشجيع الباحثين في مثل هذه القضايا.

إن مجتمعاتنا العربية اليوم تتعولم تدريجيا وربما ستتم هذه العولمة في القرن الجديد بسرعة هائلة، وهي عولمة تعتمد خرق الهويات المحلية أساساً. فهل سيكون هذا الخرق إيجابياً أو سلبياً؟ أما الاحتلال والغصب الأمريكي فهو المشين الذي لا يمكن أن يولد إلاّ سلطة هشة تابعة مثل الذي حدث سابقاً بعد خروج المستعمر التقليدي، ولكن الضغط بالمؤسسات المدنية وخطاب قيم الحرية والمؤسسات.

القسم الثالث

مراجعات وحوارات

الفصل الأول الاجتهاد التوليدي في خطاب عبد الوهاب المسيريدراسة في خصوصية وكونية المفهوم

لفت انتباهي فكر عبد الوهاب المسيري95منذ أن بدأت أشتغل على قضايا التأويل والشرح خصوصاً في فلسفة الفهم من ديلتاي وشليرخامر وصولاً إلى غادمير وريكور وهابرماس، فكان فكر المسيري ومنهجيته إضاءة جادة ومبدعة نحو منهج فهمي جديد في الثقافة العربية ـ الإسلامية يقوم على "إجتهاد توليدي ـ تفسيري" ينطلق من الحيز الإنساني وتركيبته الكمونية المادية والربانية في آن واحد وليس التوحد والتبعية للطبيعة والأشياء، وقد يخالف الواقع من يعتقد أن فكر المسيري تركيزه على اليهود فقط، فهي دراسة لنموذج من الجماعة يمكن أن يكون منهجه ورؤيته طريقاً نحو أبداع عربي يتجاوز التقليدية الإسلامية في تناولها للقضايا الراهنة، والتقليدية الحداثية التي تجد نفسها محصورة في المناهج الغربية، فتكون شارحة أو تسعى لتجريب هذا المنهج أو ذاك على التراث العربي ـ الإسلامي أو في تناولها لقضايا عربية معاصرة كالدولة والسلطة والإرهاب والعنف وما شابه ذلك من القضايا المطروحة علينا اليوم.

سيكون تركيزي في هذه المساهمة الأولية حول موضوع التجاوز الذي يطرحه المسيري، أي تجاوز المنهجيات الدارسة لإنسان وللتفكير ومن ضمنها لدراسة اليهود، فما هي سمات وخصائص هذا التجاوز "الإبداع "، وهل حقق ذلك؟ وما هي استراتيجيته المنهجية مقارنة مع ما هو سائد في الدراسات الفكرية العربية ـ المعاصرة؟ وهل استطاع فعلاً المسيري بالتجاوز أن يتجاوز الذي إنتقده ورده إلى أنه تفكير مادي؟، قبل هذا أود أن أجمل بعض الخصائص التي تميز تفكيره:

1 ـ تتميز الكتابة المسيرية بالوضوح في اللغة والسلاسة الأسلوبية، إذ يتفادى الغموض والاستطراد والاستيهام بالمصطلحات الغربية كما نجد ذلك في بعض الكتابات الحداثية العربية، وهذا مما يجعل الفكرة واضحة، مما يشوق القارئ للمتابعة، كما يتيحها معرفة للجميع وليس للمختصين فقط، ويلجأ في معظم الأحيان إلى إعطاء الأمثلة والمقارنات حتى يتضح المقصود ويقيم البرهان.

2 ـ حجاجه هادئ لا يلجأ للتصنيف الصارم الآغي للمسافات، ويعتمد في حججه على التاريخ والتطورات العلمية والفلسفية الحاصلة في أوربا، ويبتعد عن الأحكام المسبقة والسريعة، كما تتميز حجج المسيري بطابع ترك بعض القضايا قابلة للمناقشة وللتطور، بمعنى لا يوصلك إلى خلاصات نهائية فاصلة, رغم أن القارئ والمتتبع يجدا أن المسيري أحياناً يكون أسير ما انتقده عند الآخرين وهو ما سنحاول شرحه وتفصيله بعد قليل.

3 ـ قدرات لغوية وعلمية في نحت المفهوم وتنبئته وتعريبه، وهي قدرة أعطت إستقلالية فكرية للباحث وتميزاً، وهذه العملية الإبداعية إما بالعودة إلى التراث اللغوي أو إعطاء للكلمة الأجنبية فعل حركة مثل كلمة "التأيقن" من الأيقونة وهي في وصف اللغة التي تلغي المسافة بين الدال والمدلول إلى أن يصبح الدال مدلولاً، ملتفاً لا يشير إلى شيء خارج ذاته "تمركز حول الذات"، ولمثل هذا التأيقن إندماج الجزء في الكل يذكر الإنسان الدارويني والإنسان النيتشوي، كما يركب أحياناً جملة لتتحول الى مفهوم واحد كالـ"حوسلة" التي هي كلمة منحوتة من جملة "يحول إلى وسيلة"، ومن بين المفاهيم الأخرى المستخدمة "العربي الغائب" و"اليهودي الخالص" و"الإقطاع الشيطاني"، وعمله على المفهوم جعله يقدم طريقة جديدة في التعريف من خلال دراسة الحقل الدلالي لمجموعة من المصطلحات المتداخلة المتشابكة، وهي طريقة تتسم بالتركيب، ولا يبق التعريف عنده مجرد نموذجاً نظرياً بل يوسعه من خلال دراسة الطريقة التي تمت من

خلالها ترجمة هذا النموذج في الواقع، والمشاكل الناجمة عن هذا التطبيق،96(ص 47) إنها عملية سك المصطلح.

غير أنه يلاحظ الآلية أحياناً في استعمالاته لمفاهيم فقط مقابل مفاهيم غربية، فـ"شحوب الإله" على غرار مصطلح "موت الإله" لدى نيتشه، وهنا الربوبية والماسونية والوحدانية كلها تعبّر في رأيه عن فكرة "شحوب الإله" ص 204، أو يقول بعبارة " نسيان الإله" منطلقاً من الآية القرآنية "نسوا الله فأنساهم أنفسهم" الحشر 19، و"تعني وجود الإنسان ككيان مستقل عن الطبيعة يحقق قدراً من التجاوز لها بسبب علاقته بالإله المتجاوز. فإن نسي الإنسان الله وظن أنه غير موجود، نسي نفسه وجوهره الإنساني المتجاوز ومركزيته في الطبيعة وما يميزه كإنسان ونسي أنه إنسان إنسان، إنسان غير طبيعي مستخلف من إله علي قدير مجاوز للطبيعة" ص 205،كما أن ميله للإختصار المفهومي الذي يوجز عبارة" يحول الشيء إلى وسيلة" الحوسلة لم يكن موفقاً فيه في مواطن أخرى حين حاول تفادي بعض الترجمات العربية لكلمة إيغزيل مثلاً، حيث وضع جملة طويلة " إنتشار الجماعات اليهودية في العالم" بدل التيه والنفي.

4. من التحيز إلى الحياد: يحاول المسيري تجاوز الثنائية التي يراها جاءتنا من العلوم الطبيعية والرياضية باستخدام المجاز الذي يعبر عن حالات إنسانية ففي مقابل تعبير رجل أوربا المريض " إستخدم "رجل أوربا النهم"، وبدلا من كلمة يهود" أو "الشعب اليهودي" يستخدم مصطلح "جماعات يهودية" وأسقط تعبيرات تحيزية مثل: " العبقرية اليهودية" و"المؤامرة اليهودية"، ومن هنا كان حذراً في الترجمة الحرفية للكلمات الإنجليزية حتى لا يسقط في التحيز الذي ينبه عليه فالهولكوست مثلا هو "الإبادة النازية لليهود" واكزيل Exil ليس بمعنى التيه أو المنفى ولكن عبر عنها " إنتشار الجماعات اليهودية في العالم"، وهي هنا عبارة طويلة، عكس ماحصل من اختصار قام به لعبارات طويلة، وانتي سيميتزم

ant-semitism لم يستخدم عبارة "معاداة السامية" بل استخدم عبارة "معاداة اليهود".

5 ـ جلّ النصوص التي كتبها المسيري هي ذات طابع صراعي جدلي بمعنى أنها عبارة عن معجم مفاهيمي توحيدي في مقابل ما يسمية الحلولية المادية الكمونية التي تغير أسماءها عبر التاريخ وصولاً أقصى تعبير عن ذلك الهيجيلية وفلسفة نهاية التاريخ، ونقده للمركزية الغربية التي تقصي الحيز الإنساني حتى ولو باسم الإنسان كما نرى ذلك عند الوجوديين يعتبر تقدماً في الإجتهاد العربي ـ الإسلامي وقدرة إبداعية على تجاوز التقليد والتحيز للغرب بوعي أو دون وعي، ولكن العملية تتحول أحياناً إلى رصف وحشر لمفاهيم إما منحوتة نحتاً من تراثنا أو هي تلوينات لغوية فقط للخروج من هيمنة المصطلح الغربي ولكن التأثير الغربي حاضر في مفاصل النص، وغالباً ما يلجأ المسيري في حالة تقابل الثنائيات الفلسفية الغربية التي أنتجها العقل الغربي إلى رصد العلاقة وفهم طبيعتها بين هذه الثنائيات فمثلاً حين يتعرض إلى الصيغ المختلفة للتعبير عن العلمانية أو وحدة الوجود بمعنى الكمون المادي يسرد مصطلحات الخطاب التحليلي الفلسفي العام في الغرب ليصل إلى ربط العلاقة واقتراح إقامة علاقة جديدة يراها تنسجم مع الرؤية التوحيدية في مواجهة المادية الغربية فـ "يبين أبعادها الكلية والنهائية وعلاقتها بالتفكير الحلولي الكموني المادي، منها:

المطلق، المبدأ الواحد، وهو تعبير عن الحلولية" حل المطلق في النسبي وأصبح كامناً فيه وامتزجا كلاً واحداً".

المقدس "إمتزج المقدس بالزمني أو الدنيوي".

الكل: "الكل لا يوجد إلا في الأشياء"

المركز: " حل المركز في العالم وأصبح كامناً فيه بحيث أصبح هناك كل عضوي"، أما

النماذج التوحيدية حيث يظل المطلق منفصلاً عن النسبي، والمقدس منفصلاً عن الزمني، والكل عن الجزء، ويظل المركز مفارقاً للعالم فتظل هناك ثنائية فضفاضة، وتظل هناك مسافة بين الخالق والمخلوق هي في جوهرها الحيز الإنساني الذي يؤدي إلى ظهور كل متكامل فضفاض بشكل غير عضوي لا كل متلاحم بشكل عضوي، يتساوى داخله الإنسان بالأشياء وتهيمن الواحدية المادية" ص 204، هكذا الثنائيات يفصلها ويوجد المسافة لتبقى العلاقة فضفاضة، إنها "تنزيهية إعتزالية جديدة " أو علم كلام جديد ولكنها لا تجعل مدار التفكير هو الله كما الكلام الأشعري والإعتزالي القديم ولكن "الحيز الإنساني" بالكشف عن جانبه الرباني وهذا الجدة الإبداعية التي هي إستمرار لنزعة إنسانية عرفتها بعض إجتهاداتنا العربية منذ القرن الرابع عشر هجري97.

6ـ البحث في جينالوجيا المفاهيم وهي متابعة نقدية مهمة كما صنع مع مفهوم العلمانية وبحث علاقته بالحقل الدلالي للمفاهيم الأخرى وكان هذا الجزء فيه جهد إبداعي متميز، قلت كان عملاً معجمياً، والدراسات النقدية اليوم في تحليل الخطاب والتأويل تعمل على المعجمية كخطوة منهجية أولية أساسية لفهم الارتباك والغموض أو الوضوح والدقة مع ربطه بالحقل العام الدلال98ي، ففي هذا الفصل كشف عن الغموض والتشوهات التي يلحقه استعمال هذا المفهوم.

وحين يحشر المفكرين العرب كحسن حنفي ومراد وهبة وهاشم صالح وعزيز العظمة ضمن العلمانيين الغربيين يرى أن ما هو أكثر غرابة أن أياً من التعريفات التي قدموها للعلمانية لم تحاول الربط بين العلمانية وتاريخ الفلسفة في الغرب ص 227، وهنا يلاحظ أيضاً فشل" علم الإجتماع الغربي" لأنه ورث الاختلاط في الحقل الدلالي لكلمة "علمانية" وقد تحدد دلالات هذا العلم أي مقولاته الإدراكية والتحليلية قبل أن تتم عملية التلاقي بين الرأسمالية والاشتراكية وقبل أن تظهر الوحدة الكامنة وراء كثير من الظواهر، "ولذا

كان يظن علم الاجتماع الغربي أن الثنائيات التي ظهرت داخل المنظومة العلمانية الغربية ثنائيات حقيقية ذات مقدرة تفسيرية عالية فكان يرصد الواقع من خلال نموذج الإنسانية مقابل الطبيعة" ص 231، من هنا يدعوا المسيري إلى إعادة النظر في كل مصطلحات العلوم الاجتماعية "ذات الأصل الغربي".

إعتزالية جديدة

نستخدم هذا التعبير لتمييز فكر المسيري عن أشعرية ووهابية بعض الخطابات الإسلامية اليوم التي يلتقي معها في بعض النتائج، وهو تعبير من ناحية أخرى يدل على المنحى الحر لتفكير المسيري وبحثه عن التنزيه الإلهي وإيجاد المسافة بين الله والإنسان أو بين الطبية "المادة" والإنسان، عكس الفلسفات الغربية بدءاً من الوثنية اليونانية وصولاً إلى ما سمي اليوم مابعد الحداثة، وهنا نود الإشارة أن المسيري يتفادى تعبير استخدام مفهوم " الحضارة الغربية" مثله في ذلك مثل سيد قطب وأبو الحسن الندوي ومالك بن نبي.

يحاول أن يجد حجاجه في رفض الصفات الجديدة الملحقة بالإنسان والقادمة من الدراسات الطبيعية أو العلمية التجريبية أو التي تعبر عن الكمون والمادية والحلول ولو أجرينا إحصاءاً معجمياً للمفاهيم والعبارات والمصطلحات التي يلحقها بالعقل الكموني الحلولي المادي لوجدناها تفوق العشرين، وهي عبارات يراها تنويعية فقط للدلالة على الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة: الكونية، الكمون، الثنائية، الحلولية، العلميانية، موت الإله، المطلق، الكل، الإباحية....إلخ، بينما بالمقابل تقل عدد المفاهيم والعبارات الواصفة لما يدعوه بالعقل التوحيدي ويلجأ إلى النسبة والإضافة، وهو عكاز لغوي يعبر أيضاً عن الحاجة لنفس طويل وتفكير جديد يحتاج للمزيد إلى عكازات للسير ولو باستيراد من الغرب، فنلاحظ مثلاً "النسبية الربانية"، و"النسبية الفضفاضة" و"الحيز

الإنساني"و"العلاقة السائلة" بدل الصلبة، و"العلاقة الفضفاضة" ,,,,إلخ، والمفردات التي لا تعتمد على الإضافة فقط كلمة، الربانية، والتوحيدية، ولكنها بدون إضافة لا تعبر عن جوهر منهجية وتفكير المسيري، كما أننا إذا حاولنا تتبع منهجه من خلال نصوصه عن النماذج ونقدها في حقول العلوم الإنسانية، فهو يقترح "النموذج التفسيري الإجتهادي " الذي يقول بالاستخلاف، مقابل "النموذج الموضوعي المادي" وهنا يحاول أيضاً أن يتفادى الوقوع في شراك المفاهيم الغربية فيرفض استخدام "الذاتية" و"الموضوعية" ويقترح بدلها عبارات نسبية لا تحمل الصراع والجدل والتناقض والاختلاف، وتحوي صفة الإضافة العكازية التي لا حضناها للتو " الأكثر تفسيراً" و"الأقل تفسيراً"، وفي رأيه أن هذين التعبيرين يستعيدان الواقع المعاش مرة أخرى كما يستعيدان الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية تتحرك داخل الحيز الإنساني، فالأكثر تفسيرية99نموذج قادر على تفسير أكبر عدد من المعطيات والربط بينها، كما أن اختيار النموذج هو اختيار مقدرته التنبؤية فكلما زادت مقدرته أصبح أكثر تفسيرية"، ومرات أخرى يسمي هذا المنهج بالنموذج التوليدي، ويسميه في مواقع أخرى بالنموذج المركب، أو النموذج المنفتح التعددي الفضفاض، ـلا حظ هنا النعوت الكثيرة الإضافية وهي تعبير عن حالة التفكير الذي يسعى نحو الريادية والإبداعية ويجد صعوبة في كشف الأفاق ولكنها في البدء تكون محتاجة للنعوت والإضافات العكازية ثم يستقل عودها ويشتد أكثر ـ قلت هذا النموذج في مقابل النموذج التراكمي المادي والوضعي، والتوليدي هنا يستفيد من الفلسفات التي ترى قدرات كمونية للعقل، ولقد استفاد المسيري هنا بالنزعة التوليدية في اللسانيات عند تشومسكي، وفي التحليل النفسي عند بياجيه.

باستخدام هذا المنهج الذي يسمه بلا ذاتي ولا موضوعي يقترح ثلاثة نماذج تحليلية وهي: الحلولية الكمونية، والعلمانية الشاملة، والجماعة الوظيفية ونموذج التركيب الجيولوجي التراكمي، التي تغطي تقريباً معظم صفحات الجزء الأول من "موسوعة

اليهود واليهودية". وهذه النماذج يسمها بالاختزالية المغلقة لأنها ترى التاريخ كياناً يتحرك بطريقة واحدة ونحو نقطة واحدة، فالاختزال قد يكون في بطل أو بطلين أو نتاج عقل واحد متآمر مخططاً جباراً أو نتاج نظرية ثورية فورية أو فكرة انقلابية جذرية أو عودة مشيحانية أو حتمية تاريخية أو وراثية أو العنصر الاقتصادي أو الدافع الجنسي.

لتطوير منهجه التوليدي في دراسته سواء للحلولية المادية أو للمجموعات اليهودية يسير حسب الخطوات الإستراتيجية التالية: 1 ـ يقوم بعملية التعريف من خلال دراسة مجموعة من المصطلحات والمفاهيم المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك أو المتداخل فمثلاً في دراسته للحلولية الكمونية الواحدة درسها من خلال مفاهيم: الحلولية، وحدة الوجود، الكمون، الفيضية، التجسد، التأيقن، المبدأ الحيوي، وعن العلمانية درس المفاهيم الكامنة وراءها كالمقدس والزمني، التطبيع، التحييد،،،إلخ،. وهنا نود أن نشير إلى أن دراسته للمعجمية الغربية كانت ثرية وعميقة جداً خصوصاً في الفصل المتعلق بالعلمانية.

2 ـ تطوير مصطلحات تحليلية جديدة لبلورة النموذج الكامن، وهنا يحاول أن يقدم مفاهيم في مقابل المفاهيم المسوقة ضمن الحقل الدلالي الأول الذي ينعته بالنموذج التراكمي المادي الواحدين سواء بتأكيده فشل المفاهيم الأولى في إستيعاب الحيز الإنساني أو في فشل المعايير والنماذج مثلما يتحدث عن أزمة علم الإجتماع الغربي الذي لا يزال مرهوناً بالتصورات والمفاهيم التي أنشئت في فترة الصراع بين القطبين الإشتراكي والشيوعي.

الإستراتيجية الثانية كنا أشرنا إلى قلة مساحتها المفهومية مقارنة بالإستراتيجية الأولى رغم أهميتها وريادية المسيري في الإبداع المفهومي الجديد ويمكننا هنا أن نسجل الملاحظات التالية بخصوص هذه الإستراتيجية: ـ كان الهاجس النفسي لدى المسيري كيف يتخلص من المفهوم الغربي الذي يؤدي بالمتحيز له إلى الوقوع تحت تأثيره وسطوته

ولا يستطيع وضع الفاصل بين وعيه وتفكيره والحقل الدلالي الذي تراكم في الخطاب الفلسفي الغربي، وهذا الهاجس النفسي لم يكن مبرراً أحياناً بأن نقف دائماً من كل مفهوم غربي بعين الريبة والخوف من السقوط في التبعية والتحيز، بالرغم من أن المسيري يلتقي مع بعض الفلسفات التي أعادت الأإعتبار للإنسان ويستخدم مفاهيمها كأداة للنقد أي من داخل الحقل الدلالي للمفاهيم الإجتماعية والفلسفية الغربية.

السعي لإرادوية التميز في نحت وسك المفهوم كان وراء تعبيرات قد لا تعبر أكثر دقة من التي تخلينا عنها مثل " الأكثر تفسير" و"الأقل تفسير" كبديل عن الذاتية والموضوعية، أو محاولة ترجمة جديدة لمفاهيم تعود عليها العقل العربي بوضع مفاهيم هي جمل ثقيلة كالتي أشرنا لها سابقاً.

3 ـ دراسة النمط الأساسي الكامن وراء عمليات الحلولية أو العلمنة، فمثلا في العلمنة يجري توضيح علاقة العلمانية بالتفكيك ومابعد الحداثة. وهنا الترابط والتطور من الحلولية التي تمتد إلى الوثنية الإغريقية بما فيها الفلسفة الفيضية الإسلامية وصولاً إلى هيجل ثم العلمانية ونهاية التاريخ والفوضوية والعدمية وما بعد الحداثة والإمبريالية وتكون الجماعة الوظيفية "اليهود" نتيجة للغزو الإستعماري الغربي، هنا في المرحلة الثالثة الاستراتيجية يتعرض للنظام العالمي الجديد، ونهاية التاريخ والفردوس الأرضي، وحول هذا الاستراتيجية الأخيرة يمكن ملاحظة مايلي:

رؤية التاريخ كمسار واحد وتعبير عن واحدية مادية تتنوع مفاهيمها ومناهجها ولكنها تنتهي إلى إختزال الإنسان في تبعيته للطبيعة والأشياء وهنا حتى التعبيرات الفلسفية التي حاولت إستبطان الإنسان يقف المسيري منها أحياناً مترددا في الحكم عليها ومرات يأخذ منها، وأحياناً أخرى لا يلبث أن يلحقها بالخط الكموني ـ الحلولي، ويبرز هذا التردد والحيرة وترك بعض المسائل عالقة في حديثه عن ما بعد الحداثة التي هي نقد للمركزية

الغربية وللعقلانية الغربية ولكنها يجدها أحياناً تعبيراً عن أزمة أخلاقية وعلمية غربية، هنا نساءل أليس رؤية التفكير في خط واحد هو ضمنياً قول بالحتمية التي يحاول المسيري تفاديها؟، بمعنى أننا حين نعرف العلمانية فهي بالضرورة منزع نحو السيطرة والعالمية الجديدة ومن هنا لا ننتظر من الفكر الغربي المعاصر سوى إبداعات تصب في مسار السيطرة والهيمنة ومزيداً من تبعية الإنسان للأشياء والطبيعة.

مقابل هذا المسار هناك الوحدانية التي تفصل بين الإنسان والله، وهي تحتاج إلى أن يكون لها حقلها الدلالي، وقدرتها الإبداعية ومقاومتها للجماعات الوظيفية التي تخدم اليوم الهيمنة الغربية باستخدام الجماعة الوظيفية اليهودية أو جماعات أخرى هي صلبة وحلولية، وهنا أهمية منهجية بالغة في كون المسيري يقدم مفهوم "الجماعة الوظيفية" كنموذج تركيبي مكثف له مقدرة تفسيرية عالية تفوق المقدرة التفسيرية لكثير من النماذج التفسيرية السابقة، كمفهوم الطبقة ومفهوم الجماعة الوسيطة100، وبالتالي الجماعة الوظيفية "أكثر تفسيراً" بلغة المسيري.

هذا الانتقال من التصورات التعريفية والمفهومية والتحليلية نحو التركيب الجمعي للجماعات الوظيفية سمح للمسيري بعملية تجريبية للمفاهيم التي أعلن عنها منذ البدء، وبالتالي كانت الإستراتيجيتان الأولى والثانية نقداً مفهومياً لسانياً عقلياً لينتقل تدريجياً نحو التركيب والنقد الإجتماعية، بدءاً من دراسة الأنماط الأساسية الكامنة وراء الكمونية والحلولية والعلمانية، وهي منهجية تقوم على العزل والتفتيت والتحليل وتعليق الحكم بلغة ورد الاختزالي للنماذج ثم التركيب لفهم العلاقة بصورة فضفاضة كما يقول بين العقل الكموني الواحدي "النموذج التراكمي" مهما تطور وتنوع والعقل الاجتماعي ممثلا في جماعات المال واليهود والاشهار والشركات الكبرى وأنظمة ولدها الإستعمار، أي العقل الأول.

من الثنائية الصارمة إلى الثنائية الفضفاضة

نصوص المسيري رصد لنزاع نزعتين: نزعة جنينية "وهي النزوع نحو الذوبان في الكل الطبيعي /المادي، ونزعة ربانية " النزوع نحو تجاوز حدود الطبيعة/ المادة"، ومادامت النزعة الأولى جنينية فهي صفة تدل على التعلق بالشيء وبرحم الأم "الطبيعة" حيث يرى الجنين نفسه الكل وقد اتحد به العالم، وهذا حلول ووحدة وجود، أما الثانية فهي النضج وهنا دعوة للعود للنزعة الربانية في مقابل النزعة الجنينية التي ستدمر العالم، بناء على هذا النزاع يبني المسيري تصوراته وانتقاداته وأفكاره، وهنا نود أن نشير إلى هذا الملاحظات التي لا تقلل من أهمية مشروع المسيري الريادية الإبداعية:

تصوير الصراعية العالمية بين نزعتين هو تطوير بشكل ما فيه القدرة على أبداع المفهوم مثلاً والتحليل والمنهجية لنصوص سيد قطب ومالك بن نبي، الاول حين كان يحلل في ظلاله النزعة الربانية ,هنا كان يشدد على الحاكمية مقابل المادية/ الجاهلية، غير أن هذه المفاهيم تختفي في نص المسيري ولكن يبقى المضمون في بعض النواحي واحداً، أما مالك بن نبي فكان اللقاء معه في ثلاثيته الشهيرة" الإنسان والتراب والزمن" وكيف أن إنسان مابعد عصر الموحدين" أي المسلم" ضيع هذه العلاقة بإهداره للزمن ولإنسانيته بتخليه عن ربوبيته الداخلية ونزوعه نحو تجاوز الطبيعة ليجد أرضه سلبت أمام الإستعمار والإستيطان فكانت لديه القابلية للرضا بالسيطرة والهيمنة، لقاء المسيري لم يكن فقط مع المفكرين المسلمين ولكن أيضاً مع التيار النقدي التواصلي لمدرسة فرانكفورت في تحليلها للعقل الأداتي وللحضارة الغربية، أما المفكرون العرب الحداثيون فلا يذكرهم إلا تابعين للعقل الغربي بمعنى أنهم متهمون بـ"بالتحيز" لا حظ هنا معي التحيز والحلول والكمون والثنائية الصلبة والعلمانية بدل "الكفر والجاهلية والطغاة" التي لن تكون أكثر قدرة على استيعاب النقاش والحوار.

ألم يكن المسيري هيجلياً حتى وهو يهاجم هيجل ويراه المسؤول عن الكمونية والعلمانية؟ أليس الصراع بين النزعتين "الجنينية والربوبية" هي تصورات ثنائية قام عليها أيضاً المنطق الهيجلي؟ ألم تكن الإستراتيجيات الثلاث تنتهي إلى تركيب هيجلي؟ تنتقل من القضية ونقيضها لتصل إلى التركيب؟ أليس هذا قلباً لجدل العبد والسيد؟ وقد كان هيجل مخلصاً في جدله لمسيحيته كما يرى نيتشه؟ وكل تفكير مغرم بالثنائيات أو ينطلق من التربة الدينية ينتهي هيجلياً؟ أو يكون أفلاطونياً في جدله الصاعد والهابط؟ هنا يكون السؤال حول أن العقلية البشرية في التفكير قد تتلاقى بحكم التصورات المتوارثة سواء من الدين والفلسفة أو من التصورات التي تكونت حولهما والشروحات؟.

فكر المسيري من موقع الرد والحجاج والدفاع، ومن هنا كانت مقولاته ذات طابع حجاجي تميز بالقوة والتحرك النقدي في فضاءات المعرفة، لكن موقع المقاومة والرد قد يترك ندوباً وآثاراً سواء على مستوى المفاهيم وبناء المصطلحات أو التحليل والفهم، أي أننا لا ننطلق من قضايا نفكر فيها وحولها بالأساس ولكننا نحاول الرد ومقاومة الهيمنة، ومن هنا تميزت الكتابة المفهومية في كتابات المسيري بمحاولات لم تكن دائماً موفقة في النحت والسك، لأنها من الناحية النفسية هي فقط محاولة للخروج من هيمنة ما تعارف عليه الآخرون في دراساتهم الحقلية الانسانية والاجتماعية، كما أن المسيري يجد نفسه ليس في مواجهة جبهة واحدة ولكنه يكافح على جبهات عدة، وهي بطولة فكرية لا شك أن الذي لا يشتغل بحرب الجبهات يجد فيها المتشابه والنقص.

حاولنا أن نقدم قراءة مختصرة لعمل فكري يتميز بالأصالة والجدة نتمنى أن يستمر وينمو ,ان يكونأكثر إبداعاً ونزوعاً نحو التميز ومقاومة الإستيطانات بجميع أشكالها سواء أكان استيطانا للأرض أو للغة أو للمفاهيم أو للحياة.

الفصل الثاني حسن حنفي رباعية التجديد والإبداع في قراءة التراث والعصر

بلغ المفكر العربي "حسن حنفي" هذه السنة سن السبعين101، وإذا كانت العرب تقول عن السبعين "إنها دقاقة الأعناق" فإن مفكرنا مازال في قوة حضوره الفكري، وقد أبدى أكثر من واحد استغرابا لقدرته على متابعة كل الجلسات العلمية لمؤتمر القاهرة الدولي الفلسفي السنوي، وتنقلاته العلمية من دولة لأخرى فله حضوره الخاص في شرق آسيا خصوصاً أندونيسيا وفي المغرب العربي الجزائر بالخصوص التي يشرف فيها على مجموعة من الباحثين وقد كرّمه أساتذة قسم الفلسفة بوهران منذ سنتين وترك بعض الباحثين الجزائريين أثراً طيباً في نفسيته، ومثل الفلسفة عربياً في منظمة اليونيسكو في الاحتفال بيوم الفلسفة، فهو متقن للغات الأجنبية، وقد قال عنه "نصر حامد أبوزيد" تلميذه يوماً إني لأغار منه في تعدّد لسانه، قدرات لغوية وعلمية وإنتاج فكري فاق العشرين كتاباً فالرجل متواضع ويصغي للجميع ويريد التعلم من الآخرين ويثبت انتقاداتهم في مؤلفاته ويشير إليها ويعترف بها، وهو سلوك العلماء الذين يتعلمون من العلم صفة التواضع التي هي صفة للعلم قبل العالم، كما أنه ينصت للآخرين ويعترف بفضلهم.

المقدمة النظرية التحليلية المنهجية لمشروعه الفكري هي كتابه" التراث والتجديد" الذي صدر عام 1980 ويعتبر في الأصل تطويراً لمقدمة نظرية صدّر بها رسالته التي حضرها في فرنسا والمطبوعة بالفرنسية تحت عنوان" مناهج التفسير" سنة 1965 بباريس، ثم عمل على إنجاز مشروع رباعي هو في جزئه الأخير في هذا العقد من العمر، وهي:

ا- من العقيدة إلى الثورة: وهو في خمس مجلدات واستغرق جهدا فكرياً وكتابة

ثلاثة عشر عاماً وتتعلق بعلم أصول الدين والهدف منه دحض شبهة أن الإسلام سبب تخلف المسلمين، وبأنه غير قادر إيديولوجياً على الدخول في عصر الحداثة عصر العقلانية والعلم وحقوق الإنسان، ولقد أعجب هذا الكتاب كما يقول المؤلف العلمانيين وأغضب السلفيين، عكس ما وقع مع كتابه الشهير "مقدمة في علم الاستغراب" الذي لقي حفاوة عند السلفيين، والموقفان بالنسبة له موقف الفرح والغضب غير علميين وبالتالي هو يرى أن النقد والمعالجة لنصوصه واجتهاداته هي التي يهتم بها.

ب ـ من النقل إلى الإبداع: ويقع في تسع مجلدات واستغرق من عمر المفكر ستة عشر عاماً، ويتعلق بعلوم الحكمة وهو في الأصل كتب لدحض شبهة أن علماء المسلمين كانوا نقلة عن اليونان مترجمين لعلومهم شارحين لمؤلفاتهم وملخصين وعارضين لها.

ج ـ من النص إلى الواقع: صدر العام الماضي في مجلدين ويتعلق بعلم قديم يعاد بناؤه وهو علم أصول الفقه، وهو ردّ على شبهة أن التشريعات الإسلامية حرفية فقهية تضحي بالمصالح العامة، قاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي، وهذا له علاقة بخروج بعض الحركات الإسلامية من النص الحرفي وتطبيق شعاراته حول الحاكمية لله وتطبيق الشريعة الإسلامية دون رعاية لواقع متجدد والتدرج في التغيير.

د ـ من الفناء إلى البقاء102: وهو المشروع الذي يعمل عليه الآن إلى جانب اهتمامه بالكتابة عن هنري برغسون كما أخبرني بذلك، المشروع الأخير من المنتظر أن يكون في مجلدين مجلد في التصوف كتاريخ، والآخر في التصوف كطريق.

إذا عدنا إلى المرحلة الثالثة من مشروعه، الذي صدر العام الماضي الخاص بإعادة بناء أصول الفقه نجده يحدّد السمات العامة للفكر الأصولي في:

1ـ العقل، التحليل العقلي، والنظر العقلي، والقسمة العقلية، والبحث عن بنية الموضوع

في العقل، فالعقل مارسه الأصوليون من قبل وهو أساس الوحي عكس محمد عابد الجابري هنا الذي يحصره بالبرهان الفلسفي الرشدي، وهنا ارتبط العقل بالتحليل والقسمة من أجل رؤية الموضوع في أجزائه الأولية بوضوح وتميز، وردّ المركب إلى أجزائه الأولية، كما ارتبط بالاستنباط والاستدلال والوصول من المقدمات إلى النتائج في تسلسل منطقي يقوم على الاتساق.

2 ـ التجربة، وهو استقراء سماه الشاطبي "الاستقراء المعنوي" أي الاستقراء الكافي للوصول إلى الحكم العام، وهو أشبه بالاستقراء العلمي الناقص الذي لا يجرب على كلّ الجزئيات ولكن على الجزئيات الكافية للوصول منها إلى القانون الطبيعي كما هو الحال في العلوم الطبيعية، والوحي هنا تجريبي بمعنى أنه يساير تطور الوعي الإنساني ويدافع على تقدمه، والشريعة تجريبية بمعنى أنها تقدم طبقا للقدرات كما هو معروف في الناسخ والمنسوخ لرفع الحرج، وعدم تكليف ما لا يطاق، واليسر دون العسر، في حين أن التجربة في الغرب تقدم على نقيض العقل وضدّه، ولابد من الاختيار بين العقل والتجربة، بين الإستنباط والإستقراء، بين الفلسفة أو العلم، وهي ثنائية النفس والبدن التي مزّقت الوعي الأوربي في بداية العصور الحديثة.

3ـ المنهجية، البداية يقينية ثم توالي الخطوات، تم تلقي الوحي كمعطى حتى تحقيقه كنظام مثالي للعالم، فالوحي ينتقل إلى التاريخ على مراحل، الوحي غير المتعين، القرآن ثم الوحي المتعين في تجربة مثالية الحديث إلى الوحي المتعين في الأمة الإجماع، ثم الوحي المتعين في تجربة الفرد وفهمه الخاص الاجتهاد، التلقي المؤدي إلى الفهم عن طريق الألفاظ إلى المعاني ثم من المعاني إلى الأشياء ثم إلى أفعال البشر وعللها المنتهي عند التحقق، تحقق مقاصد الوحي الكلية والفردية، ثم الأحكام الوضعية والتكلفية وهذه الخطوات المنهجية تجعل علم أصول الفقه أحد أشكال مناهج البحث في العلوم

الإنسانية.

4ـ المنطقية، قبول العقل البديهي بهذا الفكر المنهجي بلا اعتراض أساسي ولا يوجد في الفكر الأصولي ما يخرج على قواعد المنطق وأصول الفهم السليم، وهو منطق عملي يقوم على الفهم المشترك والخبرة المتبادلة وليس منطقاً صورياً يضع القضايا، وتقوم المنطقية على البداهة والاتساق، البداهة كبداية، والاتساق كمسار والتحقق كنهاية.

5ـ الفطرة، وهي الطبيعة البشرية الثابتة، المطردة بصرف النظر عن الدين والفرقة والمذهب والطائفة والجنس والعمر والعصر والمرحلة التاريخية، وقد سماها القرآن الكريم أيضاً الصبغة، " صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة" وسماها سنة " سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً"، لذلك يظل علم الأصول ثابتاً لا يتغير وإن تغيرت مادته، وهو منطق الوحي بعد أن اكتمل في ختم النبوة، وبعد أن اكتمل الوعي الإنساني عقلاً مستقلاً وإرادة حرة.

6ـ الذاتية، وتعني أفق التحليل وميدانه، ميدان الوصف في العلوم الإنسانية هو العالم الإنساني، وجوهر العالم الإنساني بؤرته الذاتية،، والوحي في الشعور كقصد بين اللغة والعالم، بين الكلمة والوجود، عالم الذاتية ليس إذن عالماً منغلقاً على الذات بل هو عالم منفتح على اللغة التي عبر بها الوحي من خلالها وتتجه نحو التحقق في العالم، فالوحي قصد متوجه نحو العالم وليس فقط خطاباً لغوياً مغلقاً يدور حول نفسه، أوله في نهايته، ونهايته في أوله كما هو الحال في تحليل الخطاب في الفكر العربي المعاصر.

7ـ الوضعية، وتعني أن الذاتي ليست مجرد خواء أو أية مفراغ، خيال أو وهم بل هي جوهر الوضعية وأساسها فالشريعة وضعية وأحكامها وضعية كما يقول الشاطبي، أي أنها موضوعة في الواقع والتاريخ، لها أسسها في بنية الفرد والمجتمع، وفي قدراته الفعلية وسياقاتها الاجتماعية، الفعل له سياقه الاجتماعي والتاريخي،، ولفظ " وضعي" ساء

استخدامه كمعارض لما هو مثالي وديني وميتافيزيقي مع انتشار المذهب الوضعي، ولفظ وضعي من إبداع الشاطبي، ووصف الشريعة بأنها وضعية وصف الشاطبي، أي تقوم في وضع اجتماعي وتاريخي وليست معلقة في الهواء.

8ـ العملية، الوحي نداء للعمل ولفظ اقرأ تعني التدبر والوعي والدراية من أجل انتفاضة الفعل فالكوجيتو الديكارتي قائم على النظر والكوجيتو الإسلامي قائم على العمل "وقل اعملوا"، "إني عامل"، وقد كانت المثالية عند الفيلسوف فخته مثالية عمل، وجعل بلوندال "الفعل" تجلَ من تجليات الإلهية قبل أن تحوّله البراجماتية والذرائعية إلى مجرد منفعة وتحقق أداتي.

9ـ الإنسانية، الوحي مقصد نحو الإنسان والعالم، وحركة نحو البشر والتاريخ، ظل أصول الفقه علماً إنسانياً خالصاً يتحدث عن الوحي كمشرع ولا يصفه إلا بعد تحققه في التاريخ، عكس علم الكلام الذي جعل موضوع الوحي "الذات والصفات والأسماء والأفعال"، ومن هنا يمكن الحديث عن روافد حقوق الإنسان.

10ـ الأصالة، وتعني الإبداع الذاتي، إذ يعتمد علم الأصول على المصدر الداخلي، إنه علم أصيل، إبداع ذاتي خالص نشأ مع علم أصول الدين قبل عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري.

يحاول حسن حنفي تتبع هذه السمات المنهجية لأصول الفقه من خلال عملية تطبيقية لبنية خطاب هذا العلم من خلال تتبع نشأة النص المذهبي وتكوينه، وهي طريقة يراها ضعيفة ويفضل طريقة تتبع النشأة من البدء بصرف النظر عن المذهب، فالنص الأصولي واحد باستثناء القول بالإمام المعصوم عند الشيعة، وهكذا استخدم في الجزء الأول منهجاً وصفياً تكوينياً للنص ابتداء من البنية الثلاثية في الرسالة للشافعي، إلى البنية الرباعية ابتداء من مسطصفى الغزالي، إلى تشتت البنية ابتداء من القرن السادس إلى غياب البنية

كلية والاكتفاء بالمقال السيّال دون بنية.

أما في الجزء الثاني فاستخدم منهج البحث عن بنية النص خارج النص في التجربة الإنسانية المعيشة، فتحليل النص هو تحليل التجارب الشعورية.

يمكن القول أن مشروع حسن حنفي الذي لم يكتمل بعد إلا بصدور ربعه الأخير الخاص بالتصوف والعرفان يشكل حلقة مهمة في تاريخ التجديد والتطور في فكرنا العربي المعاصر، كما يعتبر فكراً نقدياً عملياً لا يرى الفلسفة تحليقات مفهومية وحذلقة لسانية وسكناً في برج عاج ولكنها الاهتمام بقضايانا المعاصرة، بالتجربة المعيشة للفرد والأمة.

الفصل الثالث الفقيه والسياسة في "النص السلطاني" قراءة في كتابات رضوان السيد

يعتبر مشروع رضوان السيد ـ المعروف بكتاباته وتحقيقاته المتعددة ـ من المشاريع الفكرية العربية المعاصرة التي تتواصل بحثاً وإنتاجاً 103، هذا المشروع يمكن توزيع محاوره في الاهتمامات التالية:

1- محور التحقيقات وتقديم الكتب التراثية، وهي تنقسم إلى قسمين، هناك مخطوطات يحقّقها لأول مرّة، وهناك كتب تراثية أعاد تحقيقها وقراءتها ودراستها، فالتحقيق عنده هو في الأصل ليست عملية تقنية ولكنها إعادة قراءة. ومن التحقيقات المتميزة تحقيقه لرسالة «الأسد والغواص "104 وهي حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري عن علاقة المثقف بالحاكم.

2- محور يتعلق بالموضوع الهاجسي الذي يحكم أعمال واجتهادات رضوان السيد وهو البحث في "المقالة السياسية العربية-الإسلامية" من خلال الفقهاء والعلماء سواء من خلال الماوردي وابن المقفع وابن الحداد أو من خلال الكتابة الإصلاحية الحديثة عند خير الدين التونسي أو رشيد رضا.

3- محور يخصّ الفكر العربي-الإسلامي المعاصر واستشرافاته، ويتوزع هذا المحور على الإهتمامات التالية:

- متابعة مايسميه "الإحيائية القتالية" خصوصاً بعد أحداث 11سبتمبر أو كما يسميها البعض "غزوة مانهايتن"، وفي الغالب هي محاضرات ومشاركات مؤتمرية.

- دراسات عن مسائل الدين والدولة في فكرنا العربي-المعاصر وقضايا الوعي

التاريخي، ومسائل حقوق الإنسان والديمقراطية، وحقوق المرأة، والمشروع القومي العربي-الوحدوي.

- متابعة الحوار الإسلامي – المسيحي، سواء من خلال التراث، أي متابعة الجدالية في نصوص ماسمي عندنا في القديم بـ"الرد على النصارى"، أو في نصوص الملل والنحل التي خصصت أبوباً للمسيحيين والطوائف الدينية الأخرى.

هكذا يكون قد حقق اثني عشر نصاً منها سبعة نصوص في الفكر السياسي والفقه السياسي والادبيات السلطانية واثنين في علم الكلام وواحداً في التاريخ والتراجم[105]

بالنسبة للمحورين الأولين تشعر فعلاً بجهد الباحث وسعيه الدؤوب لتقديم رؤية جديدة للنص التراثي، وهي مسألة بسيكولوجية فهو يفضل البحث في النص التراثي سواء بإعادة قراءته أو دراسته خصوصاً "النص السياسي"، ليفهم بذلك ظاهرة الخلافة، والسلطان، والأمة، والجماعة، وبالاحترام الشخصي، وبالمتابعة المعرفية الدوؤبة واليقضة الذهنية والاخلاقية الدائمة، ولكنه عاد بعد ذلك ليركز على المشروع المفهومي القديم بجوانبه المختلفة النصية والمنهجية والتاريخية وإضافة الترجمة من أجل التطوير المنهجي والمعرفي من الالمانية والإنجليزية.

بداية جهده الفكري كان العمل على مشروع فكري بداية السبعينات من القرن الماضي، وكان حول القراءة المفهومية للفكر العربي الإسلامي الوسيط، خصوصاً علاقة الفقيه بالسلطة، أو ما يعرف بـ "مرايا الأمراء"، ووجوده بألمانيا جعله يتأثر بالدراسات الفيلولوجية واللاهوتية الالمانية فاهتم بنصوص الفقه، السياسة، التاريخ، علم الكلام، وإعادة التحقيق والنشر.

منهج فقه اللغة والتراث

أعتبر منهجية رضوان السيد فيلولوجية لكنها ليست تقنية باردة خاضعة للنص كما نلاحظ ذلك عند المفكرين العرب في بداية تأثرهم بفقه اللغة أو المنهج الفيلولوجي في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين.

يعتبر جيل رضوان السيد جيل ثالث شاب يحاول أن ينتصر للفيلولوجية في الكتابة العربية التي هوجمت من طرف المفكرين الذين إستهوتهم المنهجيات المعاصرة في العلوم الإنسانية، إنه يمثل جيل مابعد إحسان عباس الذي تأثر به.

إن العودة العربية للفيلولوجيا الألمانية في صيغتها ماقبل قرن الرومانتيكية" التأويل" التاسع عشر مهمة، ولكن الأهم هو متابعة الدراسات الإنسانية في العلوم الإجتماعية ذاتها، فديلتاي وشليرماخر106وإبداعات الألمان في القرن العشرين الفلسفية كغادمير وهابرماس وبول ريكور الفرنسي، والمزج الذي حدث مع المدرسة التحليلية الأنجلوسكونية والتطور الذي إستفاد منه الألمان في الدراسات الألسنية سمح لكثير منهم "إعادة إبداع القراءة" وبالتالي معاودة قراءة التراث لأرسطي والأفلاطوني وفلاسفة الأنوار في قضايا السياسة والعدالة التي تشغل بال رضوان السيد، ولا أحسب مفكرنا العربي يصعب عليه ذلك فإمكاناته اللغوية وتضلعه في المنهج الفيلولوجي يسمحه له ذلك بمتابعة التطورات الحاصلة، صحيح قد يكون الإتفاق معه حين يصرح في مناسبات عديدة أنه لاتستهوية المنهجيات المعاصرة، خصوصاً إذا تابعنا عملية التعسف في الإستعمال المنهجي على النص التراثي رغم إختلاف السياقات التاريخية والحضارية، فرضوان يترك للنص حرية القول ولايلوي عنقه، وذهابه إلى النصوص السياسية هو ذهاب إلى النص العملي، الأخلاقي-السياسي، وهو نقص نعانيه في مكتباتنا، لقد كان الاهتمام دائماً نظرياً فلسفياً، وحتى إن كان الإهتمام سابقاً بالجانب العملي في النص التراثي فمن

أجل تأكيد قضايا سجالية في زمننا المعاصر، كما فعل ذلك بعض الكتاب الماركسيين العرب، أو إعتبار مايعمل عليه رضوان نص "مرايا الامراء" نصاً تسويغياً للواقع، أي رؤيته، مرايا الأمراء ـ ضمن التقسيمات الإيديولوجية المادية للتراث العربي ـ الإسلامي.، من هنا كان إغفال هذه النصوص، وحتى الذين لهم مشاريع فكرية يرون بطريقة كانطية أنه لابد البدء بالجانب النظري ثم الذهاب إلى العملي، وقد يصلون إلى ذلك مرقهين ويكون البحث أقل جذابية ووهجاً من العمل النظري كما هو الحال في تأليفات الجابري الخاصة بالفلسفة العملية " نقد العقل السياسي" و"نقد العقل الاخلاقي".

التحقيق عنده هو قراءة جديدة للنص القديم ويعتبر أن التحقيق عند العرب كشأن معرفي ومنهجي وليس تقني فحسب وهذا في رأيه توفر عند كل من عبدالرحمان بدوي وإحسان عباس ومصطفى جواد. 107

يرى رضوان السيد أن العودة إلى التجربة السياسية العربية في الوسيط وقضايا السلطة والامة من خلال الاحكام السلطانية للماوردي والسياسة الشرعية لابن تيمية ومقدمة إبن خلدون تعتبر جزءاً من فهم القضايا التي تطرح اليوم في ساحة السجال العقدي ـ السياسي، كما أنها تكشف لنا عن تأويل سياسي ـ فقهي مورس من طرف فقهائنا، وقد صنف النصوص السياسية التي جمعها إلى الفئات: 1-مدرسة الفقهاء. 2-ومدرسة الآداب السلطانية. 3- ومدرسة المتكلمين. 4- ثم مدرسة الفلاسفة.

إن الماوري بالنسبة لرضوان ينتمي مضمونيا إلى مدرسة الفقهاء، فإشكالية الفقهاء هي كيفية تحقق الشرعية؟ واشكالية الاداب السلطانية هي كيفية استمرار السلطة واستقرارها؟ واشكالية الفلاسفة كيف يكون التدبير عقلانيا أو حكيما؟ وإشكالية المتكلمين هي كيف تتحقق عقائدية السلطة أو سلامتها الدينية –حسب مذهب الكاتب-؟

قول الماوردي بوجوب السلطة بالشرع، يراها رضوان فكرة ليست إسلامية بل هي فكرة مأخوذة عن افلاطون وارسطو، وتبدأ بالقول أن الانسان مدني بالطبع، ولأن الدين يسميه المترجمون عن الاغريقية السنة أو الناموس أساس قيام الاجتماع البشري فقد استطرد الماوردي فاعتبره أساس الدولة أيضا او ربطه والدولة في مؤسسة واحدة.

ويتساءل من أين جاءت فكرة الماوردي؟ على إعتبار الامامة حارسة للدين وسائسة للدنيا؟ فيؤكد على التفسيرين التاليين:

- إما بتأثير الإمامة عند الشيعية، كالقول بالخليفة المعصوم

- أو أمر إبتدعه الفقهاء والمتكلمون وقوفا إلى جانب السلطة والسلطان لدوافع مختلفة.

وهنا يرى رضوان في معرض مناقشته لنصوص "مرايا الأمراء" أن الدولة الاسلامية تدين للدين، بوجودها ضمت الدولة والدين في مؤسسة يسمونها "الخلافة"، هي طريقة ساسانية، فكسرى هو الكاهن الاكبر للديانة الزراداشتية وملك الملوك في الوقت نفسه108، فالماوردي في كتابه "نصيحة الملوك" يقتبس من أردشير.

وقد إنفرد الجويني ت478هـ حسب السيد في المشرق بالدعوة لتوحيد الخلافة والسلطنة في السلطان، أي صاحب سلطة الامر الواقع، ولو عدنا إلى الوراء لوجدنا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه استن فصل الأرض عن الغنائم فلم يملكها الفاتحون أو المقاتلون بل فرق بين المنقول وغير المنقول، فاعتبر الغنائم هي المنقولات وقسمها كما جاء في القرآن الكريم.

فمؤلفات الفقهاء في الاموال والخوارج بمثابة قراءة للتجربة التاريخية للامة ودعوة لاستمرار الالتزام بها والاجتهاد في نطاقها،109

إن الفقهاء يعلنون الطاعة للائمة ما حافظوا على أمرين دينيين سياسيين الصلاة والجهاد، وهنا يكون التساؤل هل صحيح أن الشريعة كانت تحتاج للدولة من أجل تطبيقها؟ ثم هل صحيح أن الدولة أو الامامة حرست الشرع أو الدين؟.

أما نص "الأسد والغواص"، الغواص هنا زاهد حكيم رأى في أمور الدولة بعض الإضطراب فعرض على الملك أن يتعاون معه لإعادة الأمور إلى نصابها في مقابل أن يكون هو أذن الملك، ورأيه ومستشاره، في المجالات التي لا يحسن الإنفراد بالرأي فيها، ورسالة الغواص "المثقف" هي وحدة السلطة والأرض والجماعة ويتم الإتفاق على ذلك ويلعب المثقف "الفقيه" دوراً في إعادة تنظيم إدارة الدولة، والقضاء على المتمردين، وأمراء الأطراف المتغلبين، ولكن العلاقة تسوء بفعل الغيورين فيجد نفسه في السجن، ثم أطلق سراحه وابتعد عن السلطة وبقيت بينهم المسافة، ولم تكن القطيعة نهائياً بل بقي التزاور والود، يرجع محقق النص أن هذه القصة الرمزية هي رمز للصحوة بعد الحماس الشديد في أوساط العلماء لسياسات السلاجقة الأولى تجاههم، وكانت علاقة السلطة بالعلماء قد استقرت منذ القرن الثالث الهجري على وحدة المشروعية العليا ممثلة بالخلافة، ثم إمارة الاستيلاء أو السلطنة، وجرى انفصام في الواقع بين العلماء والسلطة من باب تقسيم العمل أو مجالات الصلاحية والاهتمام110.

كما يقارن بين بعض آراء الماوردي وآراء أبن خلدون، فمثلاً يرى أن تفسير الفساد عندهما إما من الاختلاف على الرياسة أو التنازع في الدين؟

فابن المقفع يذكر ثلاثة أشكال ممكنة للملك أي للسلطة ملك الدين وملك الحزم وملك الهوى، ويقول الماوردي: هناك ثلاث تأسيسات ممكنة للسلطة تأسيس الدين وتاسيس القوة وتأسيس المال، ويتحدث إبن خلدون وشارحه إبن الازرق عن ثلاثة أنواع للملك: الملك

الديني والملك الطبيعي والملك السياسي111

إن الشكل السلبي في هذه التقسيمات هو ملك الهوى وعند إبن خلدون الملك الطبيعي والماوردي تأسيس المال، يقول ابن المقفع عن هذا الملك الأخير "إنما هو لعب ساعة ودمار دهر"، أما ملك الحزم أو ملك القوة أو ملك السياسة فهو المطلوب.

الفصل الرابع حوار نقد الأنا ومهدوية الليبرالية المعاصرة

صدر له مؤخراً "النص والفهم: دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي" بلبنان، كما صدر له خلال سنة "2007" كتاب تحقيق في التصوف تناول فيه شخصية جزائرية مغمورة توفي في العشرينات من القرن الماضي يسمَى محمد بن سليمان، كما شارك في أكثر من كتاب جماعي صدر بالقاهرة ولبنان، منها "التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر"، عضو مشروع "مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية" بأكسفورد وعضو المجلس العلمي لمركز الدراسات التاريخية بالجزائر، وعضو الجمعية الفلسفية العربية، كما عرف بكتابة العمود الثقافي ـ الفكري من خلال مقاله الأسبوعي بالخبر اليومي "المعنى" كما مارس الصحافة ورأس تحرير جريدة جزائرية.

1- تدعون إلى ضرورة نقد "أنانا" وتراثنا لأن التاريخ والذاكرة عندنا لا زالا محكومين بالرؤية التقليدية المترسبة. ما هي معالم هذه الرؤية التقليدية بنظركم112؟

تستخدم في الغالب عبارة الرؤية التقليدية للإشارة إلى الرؤى التراثية الشارحة أو التي لا تستطيع التحرّر من سجن المقولات التقليدية، ولكن الرؤية التقليدية اليوم هي التي كانت أصلاً ضدّ الرؤية الأولى على اعتبار أنها في العقد الأخير من القرن الماضي ظلّت تحاول تطبيق مفاهيم وتصورات منهجية غربية على التاريخ والتراث العربيين - الإسلاميين، وتصور بعض المفكرين العرب أن معركة الحداثة والتقدم هي في البهرجة اللفظية وترحيل المفاهيم وإنباتها بالقوّة في النصوص العربية التراثية، وإذا أخذنا أمثلة على ذلك فيمكنك أن تقرأ نصاً ما في الفكر العربي المعاصر وتحاول أن تفصل المعجم المفاهيمي المستخدم والنصوص التراثية المستعملة لوجدت نفسك أمام كتابين منفصلين، ومن هنا التقليدية ليست فقط الرؤية التراثية كما تعودنا على ذلك ولكنها أيضاً قد تكون الرؤية التي تدعي العصرنة والحداثة، ولذا أتصور أن نقد حصيلة الفكر العربي المعاصر في الثلاثين سنة الأخيرة مهم للكشف عن رؤيته التقليدية والموانع المعرفية والمنهجية والتاريخية التي لم تسمح له تجاوز ما انتقده عند الآخرين.

إن التطورات العلمية والتكنولوجية في "مجتمعات المعرفة" سواء منها الغربية وبعض الدول الآسيوية تجعلنا نسأل مرة أخرى هل نحن في حاجة لخطاب جديد حول قضايا التراث والتاريخ والدين؟.

2. كيف يمكن إعادة تشكيل الخطاب التراثي برأيكم، وهل تعتقدون أن ما تسمونه "فن التأويل" ممكن في حاضر مازال يرى ذلك تعارضاً مع المقدس؟

هل من المعقول أن يظلّ بعضنا يكرر أن نهاية العقلاينة مع ابن رشد وابن خلدون؟ وهل

العقل العربي الإسلامي توقف مع موت ابن رشد؟ هل بقي في سبات عميق لمدة ثمانية قرون إلى زمن النهضة العربية؟ وهل تراثنا هو فقط ما أنجز في القرن الرابع الهجري؟ وهل ذكراتنا وتاريخنا هو ما كتب أي الثقافة العالمة؟، ألسنا في حاجة لإعادة رؤيتنا للتراث ونقد نقد التراث؟.

إن القراءة التأويلية في فرنسا مثلاً في الستينات لم يُلتفت إليها بحكم سطوة البنيوية والماركسية والوجودية واستمر هذا التجاهل إلى زمن منتصف الثمانينات من القرن الماضي، وكان أبرز المشتغلين بهذا الحقل المعرفي المتنوع الجديد الذي يعود إلى حصيلة فكر نهاية القرن التاسع عشر الذي كان ضدّ النزعة الوضعية في رؤيتها للإنسان والثقافة والمعرفة هو بول ريكور الذي كان مساره الفكري السؤال عن "الفعل الإنساني" مستفيداً في ذلك من التحليل النفسي وثمرات التطورات الحاصلة في الثقافة الأنجلوسكسونية محافظاً طبعاً على تكوينه الأول في الفلسفة الظواهرية "الفينومولوجية"، وقد انتقلت إلينا نحن القراءات التأويلية المعاصرة ولكن بنفس الطريقة والآليات التي كتب بها مفكرون عرب سابقاً سواء كان تأثرهم بالماركسية أو بالبنيوية أو بمنهجيات أخرى.

الصراع مع السلفيين أو الذين يرفضون القراءات الجديدة صراع واه ولا يتناول القضايا الجوهرية على اعتبار أن الذين يقودون هذا الصراع من الحداثيين والتجديين يقدمون لنا هم أيضاً تحيزات فكرية ومفهومية بالمعنى الذي أشار إليه عبدالوهاب المسيري، ويبلون في الدفاع عنها بدل الإبداع الحقيقي، والقراءة التأويلية المعاصرة اليوم لا تخلص لمدرسة واحدة أو معرفة معينة، هي تستفيد من جميع حقول المعرفة الإنسانية ومن الهندسة اللغوية الجديدة والتطورات الحاصلة في العلم.

3- ترون في بعض دراساتكم أن الغرب وصل إلى تطبيق حقوقِ إنسانية بإلغاء خصوصية الآخرين وهوياتهم بمنطق العقل الكلي لهيغل؟ هل تشرح لنا أسس ذلك؟

في السنوات الأخيرة تم تناول مقولات "نهاية التاريخ" و"صدام الحضارات"في الإعلام العربي كمعرفة ترتبط باليمين الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي هي في الأصل تنويعات وتلوينات لمركزية الغرب التي تأسست على الأنا الديكارتي والفكر الأنواري زمن الرأسمالية في بدايتها حيث كانت الأرض هي مجال الصراع وكان الاحتلال والاستعمار ولكن اليوم هذا العقل الهيمني يتوجه نحو احتكار المعلومة والمعرفة كمجال جديد للسيطرة، لنقرأ أبرز مفكري الحداثة الغربية منذ القرن السابع عشر نجدهم يدعون لاحتلال بلدان الشعوب الضعيفة وقهرها مثل هيجل ماركس ولامارتين وصولاً إلى مفكري اليمين الجديد اليوم، لنقرأ تقارير التنمية والمنظمات الدولية كلها تخلق اليأس من القدرات العربية والإسلامية على الإبداع، وللأسف بعض هذه التقارير تعدها كفاءات عربية، إنها تحاول أن تقهرنا نفسياً ومعرفياً على أننا نحن في الحاجة للأنا الغربي الذي عليه أن يحتلنا أو نكون دائماً تحت وصايته، ولذلك قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية مازالت رؤاها مخلصة للنشأة الأولى، أي أنها دائماً متلبسة بالمركزية الغربية.

4- ترون أن الغرب يعتنق "مهدوية" جديدة بإيمانه بفكرة نهاية التاريخ وانتصار الليبرالية. كيف؟

المهدوية الشيعية أو حتى السنية حيث أن المجتمعات السنية اعتنقت هذه الفكرة خصوصاً زمن القهر والاستبداد بالخصوص في المغرب العربي كانت رمزاً للخلاص والأمل في انتظار منقذ، وحين ظهرت المقاومة للفرنسيين في الجزائر في القرن التاسع عشر كانت لفكرة المهدوية دوراً في مبايعة زعماء المقاومة والالتفاف حولهم، وقد أقام المهدي بن تومرت السني دولة الموحدين على أساس هذا المعتقد، أما مهدوية الغرب الجديدة خصوصاً عند منظري اليمين الجديد فهي مهدوية هيمنة تحاول السيطرة على الآخرين وترى الرأسمالية والقصد هنا الغرب الأوربي والأمريكي هو النهاية الحتمية لكل تقدم

وديمقراطية وتنمية ولا يجوز المروق عن ذلك وبالتالي الصدام اليوم حين يأخذ شكله الديني الحضاري هو طبيعي بين مهدوية تشعر بالإهانة والغبن وترى في معتقدها الأمل الذي يصل إلى حدّ الموت بالاستشهاد ومهدوية هيمنية ترى النهاية والزمن بيدها.

5ـ كتبتم بعد صدور قانون 23 فبراير الممجّد للاستعمار الفرنسي لشمال إفريقيا عما أسميتموه"شيطان ديكارت" ماذا تعنون بذلك؟

من الخزي المتكرر ليس فقط في استمرار احتلال فلسطين ولكن في تمجيد الاحتلال ورؤية تاريخ الاستعمار على أنه كان خيراً ونعمة على الشعوب العربية فقد وصل الاستخفاف الفرنسي إلى أن أصدر منذ سنتين قانوناً سمي بقانون 23 شباط/ فبراير يمجّد الاستعمار ويراه حتمية تاريخية كان لا بد منها لشعوب شمال إفريقيا حتى تخرج من التخلف والتأخر، وهو قانون ضمني يبرّر المجازر المرتكبة بدل الاعتذار، وهي مجازر لم تمس الأرواح فقط ولكنها مسّت الهوية واللغة ومازلنا مثلاً اليوم نعاني في الجزائر من التفكك اللغوي ومشاكل في الهوية ونفوذ الجماعات التي قد يدعمها هذا القانون، تسمية "شيطان ديكارت" جاءت في إطار الرد على هذا القانون على اعتبار أن الذات الفرنسية التي تتميز بالنرجسية والتعالي تأسست على أن الحقيقة يتوصل إليها الأنا وحده، أما الآخر فهو اللأحقيقة هو التوحش والأصولي الإرهابي، أي الذي ضلّل ديكارت ولا زال شبحه قائماً أي هذا الشيطان سواء بالنسبة للفرنسيين أو الغربيين.

حوار "مجتمع المعرفة" وعلاقات الهيمنة

محمد داود113:

المعروف عن الأستاذ الباحث بومدين بوزيد الاهتمام بالقضايا الحسّاسة التي تمسّ العالم العربي والعالم الإسلامي في الوقت الراهن وضمن العلاقات الدولية الجديدة! لماذا هذا الاهتمام؟

بوزيد بومدين:

أولا شكرا لكم، إننا فعلا نتوجه نحو ما يسمّى اليوم في الدول المتقدمة "مجتمع المعرفة"، الذي يقوم أساسا على اعتبار المعلومات والمعرفة والثقافة جزءا من التنمية أو جزءا من الاقتصادي بمعنى آخر أن المجلة، الكتاب أو الأغنية أو الآلات الموسيقية أو صناعة الكتاب عموما هي جزء من التنمية البشرية114.

في ما يتعلق بالاهتمامات الأساسية التي تشغلني، تتمحور أساسا حول ثلاث قضايا أساسية، ثلاث قضايا متداخلة حسب هاجس إشكالي معين، حسب التكوين العلمي والتربوي الذي مررت به، فهي موزّعة على ثلاثة حقول أساسية:

أولا هناك الحقل التراثي الثقافي الإسلامي بما فيه قضايا الذاكرة، قضايا التاريخ وتدخل هنا الجزائر كجزء من هذا الاهتمام الأساسي.

الموضوع الثاني من الاهتمامات، له علاقة بالجانب الأكاديمي والمهني التدريسي حول القضايا التي يمكن أن نستفيد منها منهجيا ومعرفيا في قراءة واقعنا اليوم وتراثنا العربي الإسلامي مثل التأويل والفهم في الفلسفة الغربية المعاصرة، وهذا الحقل له علاقة بالأول معنيا بالتراث والقراءة والفهم.

وهناك حقل ثالث أيضا هو جزء من اهتمامي وينبني على الحقليين الأولين ويتفاعل معهما وهو حقل ما يمكن تسميته بالفلسفة السياسية والأخلاقية، لقد وجدت نفسي بدون شعور في إطار مشاريع حول الديمقراطية، حول المواطنة، حول المجتمع المدني، وقد شاركت في المؤتمرات السنوية لمشروع "مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية" الذي مقرّه في أوكسفورد ويديره الزميل الدكتور علي خليفة الكواري، هذه الحقول السياسية ـ الأخلاقية ترتبط بشكل أو بآخر من الناحية المنهجية ومن الناحية المضمونية بالحقلين السابقين. كان آخر اشتغال حول هذا الموضوع هو أننا بدأنا نشتغل مع بعض المراكز في الشرق الأوسط، وكيف نقدم إسلاما أو تصورا للإسلام لا يتعارض مع الديمقراطية، يكون إسلاماً ديمقراطياً، إسلاماً مدنياً وهذا يستدعي حضور وتواجد تيارات إسلامية تشتغل في الحقل السياسي لها رؤية عصرية ورؤية متقدمة وتقتضي أيضا باحثين من علماء اجتماع وفلاسفة ومن اقتصاديين حول كيف نقدم أنفسنا للعالم في إطار الحوار؟، في إطار العلاقة مع الآخر، في إطار تقديم خطاب جديد؟....إلخ

محمد داود:

عرف التاريخ المعاصر للعلاقات الدولية حدثين هامين تمثلا أولا في سقوط الإتحاد السوفياتي ومعه الدول التابعة لخطه السياسي والأيديولوجي، وكان نتيجة ذلك نهاية الحرب الباردة، وكانت آمال الشعوب في أن تعيش مرحلة جديدة يعَمها السلم والرخاء الاقتصادي، وكان من نتائج ذلك أيضا ظهور النظام الدولي الجديد أو ما يسمَى بالعولمة والشمولية. وثانيا أحداث 11سبتمبر2001، التي جعلت من مسألة محاربة الإرهاب قاعدة أساسية في توازن القوى الدولية. وانتقلت البشرية من توظيف الاقتصاد والايديولوجيا في الصراع إلى توظيف الأبعاد الثقافية والحضارية والدينية في ذلك، هل يمكن من الناحية الموضوعية جعل هذه الأبعاد وسيلة من

وسائل السياسة، أي أنها تؤدي بالضرورة إلى الصراع؟

ب. بومدين:

إن الحدثين الأساسيين حدثان لنهاية وبداية: نهاية وبداية حرب، ولذلك كان شغل كثير من المفكرين المعاصرين ما هو أصل الشر وما مصير الشر، على اعتبار أن الحرب هو أصل السلم، بمعنى أن العلاقات الدولية القائمة في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين قائمة أساسا على نتائج الحرب، ليست على نتائج السلم من هنا يصبح التحدي الذي واجه الإنسانية بعد الحرب العالمية الأولى على وجه الخصوص هو كيف لا نذهب إلى الشر؟ وكيف نتجاوز الشرّ؟ وبالتالي كانت فكرة الشر مقولة أخلاقية ومقولة سياسية بالدرجة الأولى. بعد 11سبتمبر، تطرح إشكالية أساسية كيف نقضي على آخر مقاومة، مهما كانت هذه المقاومة؟، في شكل إرهاب؟، في شكل رفض معين؟، في شكل دخول في المنظمات التجارية الدولية؟، في شكل دخول في منظمات الهيئات الدولية معينة تعتبر بالنسبة للمركزية الأوروبية مقاومة وتحدياً؟.

هذه المقاومة تتشكل في أنواع عديدة في شكل عمليات انتحارية أو في شكل تشكّلات خلايا إرهابية أو في تشكّلات عدم ردع للقوانين الخاصة بالتسلح النووي من طرف إيران أو غيره، بالنسبة لمنطق الأنا الأوروبي أو المنطق الأنا الغربي الذي يرى الآخر هو دائما المقاوم، فعليه إما أن يدجّن، يتبع أو عليه أن يخضع، وعلينا أن نحاربه ونفرض عليه ذلك.

أي أن العلاقات الدولية أساسا قائمة على منطق الحرب وعلى نتائج الحرب سواء بشكل أو بآخر وبطبيعة الحال كان احتلال العراق هو الرمزية الأساسية لكل أنواع وأشكال العلاقات القائمة على الاستعلاء، القائمة على القهر، القائمة على رفض الآخر سواء من طرفنا نحن الذين نرفض هذه الليبرالية ونعتبرها معادية لقيمتنا وتقاليدنا أو هو الذي لا يرى لشخصيتنا إلا أنها شخصية متوحشة وعليه قهرها، ومن هنا أودّ أن أذكر مسألة مهمة

تطرح مثلا العلاقة بيننا وبين الفرنسيين.

إن العلاقة اليوم بيننا وبين الفرنسيين بعد القانون 23فيفري هي علاقة تطرح مشكلاً أخلاقياً، مشكل يتعلق بجانب الإيتيك، أي يتعلق أساسا بقضية الاعتراف، فالاعتراف هو حضور الذاكرة، مسألة مهمة جدا هنا بمعنى نجد أنفسنا أن العلاقة بين الأنا والآخر لا ينبغي أن تقوم إلا على أساسيين: الأساس الأول: هو الاعتراف بأنهم ارتكبوا جرائم ضدّ هذا الشعب، إبادات ضدّ هذا الشعب ومحو جزء من ذاكرة أو عفوا محو جزء من قيم ثقافية ظهرت حتى مع أبرز التنويريين الفرنسيين الذين كانوا يرون أن احتلال الجزائر هو الخطاب، سواء عند بيجو أو عند المفكرين والمنظرين الذين كانوا يرون ذلك من أمثال ألكسيس توكفيل، فقد كان يرى أن استعمار الجزائر هو جزء من التحديث، حتى الفيلسوف فريديريك أنجلز كان يرى أن استعمار الجزائر هو نوع من القضاء على الإقطاعية والدخول في الرأسمالية، بمعنى أن هناك تراثاً معيناً يستند عليه الفرنسيون والأوربيون.

هناك تراث يكبل إقامة هذه العلاقة، إذا الاعتراف بكون نصوصهم هذه ينبغي أن تراجع من منطق العقل الذي يحتكمون إليه.

والشيء الثاني الاعتراف يقود إلى العدل ليس كقضية مؤسسية ترتبط بمؤسسات العدالة ولكن العدل كفضيلة كما يرى فلاسفة التنوير كجون جاك روسو ومونتسكيو وغيرهما، العدل هنا هو فضيلة بالدرجة الأولى، العدل هنا أننا نعطي للآخر حقّه ونعطي للآخر قيمته وعلى أنه مساو لنا.

إذا هنا ننتقل إلى الشقّ الثاني من السؤال وهو فيما يتعلق بالعلاقات سواء كانت هيمنة أو علاقات تساوي أو علاقات تبعية تقوم على الثقافة أو القيم الحضارية أو استخدام الثقافة والقيم الرمزية في الانتصار على الآخر أو في قهره أو في تبعيته.

طبعا اليوم كما عرف تقرير التنمية البشرية الصادر سنة 2003 الذي يصنف المجتمعات العربية بالدرجة الأولى على أنها ما زالت لم تدخل إلى ما يسمّى اليوم بـ"مجتمع المعرفة"، ومجتمع المعرفة تحديدا تعريفه الذي يتفق أغلب الباحثين عليه هو: "المجتمع الذي تقوم فيه المعرفة والقيم كبديل للرأسمال الاقتصادي السابق"، بمعنى إذا كانت الأرض مصدر الصراع ومصدر الحروب سابقا سوف تصبح المعرفة هي مصدر الصراع اليوم، إذا كان البترول هو مصدر الثروة الاقتصادية عند العرب، فستصبح المعرفة هي مصدر القيمة الاقتصادية، ومن هنا ظهر ما يسمّى في السنوات الأخيرة بمدن الإبداع، أو المدن الذكية مثل لندن أو طوكيو وشنغاي.

إن الإنتاج المعرفي أو الإنتاج الثقافي أو الإنتاج الفني والرمزي هو الذي تقوم عليه آلية الاقتصاد وهنا نكون أمام مسألتين: مسألة فكرة النهاية، الفكرة الهيجلة التي تلقفها هنتنغتون التي ترى أن الصراع المستقبلي هو صراع ثقافي بالدرجة الأولى، وهو يقوم الآن بالإشراف على مشروع جماعي إلى جانب لورانس إي. هاريزون بأكاديمية هارفارد معهما مجموعة من الباحثين وعلماء الاجتماع والأنثربولوجيين صدر عن هذا المشروع منذ أربع سنوات كتاباً عنوانه "الثقافة وقيم التقدم" ترجم إلى اللغة العربية بالقاهرة يتبنى فكرة أن الثقافة هي مدخل التنمية وعلى أن الثقافة هي سبب الصراع الحضاري.

د. محمد:

على ذكر هنتنغتون، هذا المفكر الذي يعتبر من أبرز من تبنوا هذا الطرح، أي توظيف الثقافة والقيم الحضارية في هذا الصراع، إذ صدر له كتاب تحت عنوان "صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، وأصبح بذلك من منظري المحافظين الجدد في أمريكا. هل يمكن معرفة الأسس والخلفيات التي انطلق منها هذا المؤلف؟ ولماذا وظفت أفكاره في هذا السياق الجديد من العلاقات الدولية؟

ب. بومدين

نصوص هانتينغتون قد لا يعتبرها البعض نصوص فلسفية أو أكاديمية، بل هي نصوص في جزء منها دعائية وفي جزء منها تدخل في إطار رسم إستراتيجية أيديولوجية لليمين الجديد.

نحن نعلم جميعا أن نظرية هيجل قد تم إحياؤها وقراءتها من جديد، فهي فلسفة قائمة على أن الروح مصدر الحضارات وأن هناك ثقافات وشعوب لا يمكن أن تتطور، من هنا بدأت طروحات جديدة في فلسفة التاريخ تقوم على أن شعوباً تملك الحضارة وتملك منطق القوة وتملك منطق التقدم، بينما هناك شعوب عليها أن تكون تابعة وعليها أن تكون مقهورة، إن ثقافتها لا يمكن أن تصل إلى هذه الروح.

أراء هيجل تطورت فيما بعد سواء عند مدرسة فرانكفورت أو عند فلاسفة آخرين والكل يعود إلى هيجل حسب الحاجة الأيديولوجية أو الحاجة المعرفية لكن مفهوم نهاية التاريخ لهنتنهتون فعلا هو عودة حقيقة لهذه النظرية التي انتقدها بالخصوص جاك ديريدا واعتبر أن المركزية الغربية بدأت تنكشف جراحاتها لكون هذه الفلسفة تقوم على القهر ولم تستطع أن تفهم الآخر وأن تستوعبه أكثر، لم تستطع أن تدمجه فعلا في العملية الليبرالية ونفس الرأي قد يلتقي فيه أيضا في شكل آخر بول ريكور، الفيلسوف الفرنسي الذي وجه نقدا إلى الفلسفة الديكارتية وقال بالكوجيتو الجريح Cogito Blessé أو الكوجيتو بمعنى المحطم، أي أن هذا الكوجيتو نمط العقل الغربي نحو"أنا أفكر" وكأن العقل هو أنا وأن الآخر هو الشبح المضل لحكمة ديكارت، هو الذي يشوش عليه مفاهيمه، ويشوّش عليه حياته، هو الذي يشوش على ديمقراطيتيه وحداثته.

أعتقد أن هذا الجزء من الفلسفة خرج أيضا من الأثواب الأوروبية وينبغي نحن كقراء عرب وباحثين أن نستفيد منه وأيضا ينبغي أن نتجاوز فكرة هنتنغتون في الحقيقة التي

هي فكرة تطورية لفلسفة فوكوياما، أشير هنا بالمناسبة إلى أن هناك أستاذاً لكثير من شخصيات اليمين الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية درسوا عنده في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي وهو من المهاجرين اليهود الألمان نحو أمريكا "ليو شتروس Léo Strauss، وهو مختص في الفلسفة السياسية، أثر في تفكير اليمين الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد حاول إعادة قراءة جمهورية أفلاطون، والمدينة الفاضلة للفارابي، كما اهتم بابن ميمون، الفيلسوف اليهودي ـ الإسلامي في نفس الوقت، وفكرته الأساسية تقوم على الذهاب نحو مجتمع الرخاء، مجتمع الرخاء وهو مفهوم أفلاطوني جديد، مفهوم أفلاطوني - شتروسي " ليو شتروس" يميني جديد يزكي فكرة القضاء على جيوب مقاومة لا تساهم في الوصول إلى الليبرالية، الليبرالية التي تنتقد أيضا اليوم من طرف أصحاب نظرية العدالة La théorie De La justice الذي يعتبر مشكلتها الأساس عقد اجتماعي جديد لليبرالية باعتبارها أنها انحرفت وهنا ممكن أن نقول عن جون راولز صاحب هذه النظرية منذ بداية سبعينات القرن الماضي أنه يفكر من يسار الليبرالية وليس من يمينها مثل ليوشتروس.

الكتاب الجماعي المشار إليه آنفاً الذي أشرف عليه صموئيل هنتنغتون طرح الإشكال التالي: هل الثقافة تحول دون التقدم؟، هنا يحاول أن يعطي رأي عام عالمي في الأوساط الثقافية والعلمية، على أساس أن هناك شعوب ثقافتها وقيمها يمكن أن تقدمها أي تؤدي بها إلى التقدم، وهناك ثقافات لا تؤدي إلى التقدم وكان ضمنيا بعض الدراسات التي قدمت حول قضية المرأة حول التنشئة الاجتماعية تشير إلى العالم الإسلامي.

عندما نقرأ فصوله ـ أي هذا الكتاب ـ المتناغمة فكريا ومنهجيا مع بعض الخلافات الطفيفة، يصل إلى نتيجة محدّدة انطلق منها منذ البدء، وهو هل يمكن أن نرجع التقدم والتأخر، عملية الفساد من الارتشاء وغيره في بعض البلدان من حيث تقارير شفافية

المنظمة العالمية وغيرها تشير إلى أرقام مهيلة، هل تلعب دورا في الديمقراطية؟ هل هي ضدَ أو مع التقدم، التنمية،؟،،، إلخ.

هذه الأفكار كلها في الحقيقة إما أنها تعود بالدرجة الأولى إلى إعادة إحياء الفكرة الهيجلية أو إعادة نظرية ماكس فيبر وتوكفيل التي تقوم أساسا على أن البروتستانتية هي القوّة الحاملة والقوة المهيئة لانتصار الرأسمالية في الغرب بمعنى أن الكاثوليكية التي تعترف بالخطيئة، ولأنها قائمة على الطائفية وفيها الولاء للأسرة وللعائلة عكس البروتستانتية القائمة على النزعة الفردية.

من هنا كانت البروتستانتية كديانة وكثقافة منجحة لليبرالية، هذه المنهجية التعميمية فعلا قد تضرّ بنا إذا نقلناها في ثقافتنا وحاولنا أن نحلّل بنفس الطريقة.

د. محمد:

في نفس السياق، يعني اعتمد هنتنغتون الديانة مقياسا لقيام الصدام، في هذه النقطة بالذات ركز على الإسلام لوحده وسكت عن اليهودية، بل وضع الإسلام في قفص الاتهام واعتبره العدو رقم واحد للغرب؟ ما العمل لدحض مثل هذه الأفكار التي تبدو غير مقنعة؟

ب. بومدين:

بطبيعة الحال هو لا يتحدث عن اليهودية، على اعتبار أن المسيحية هي استمرار لليهودية فهذه الفكرة الغربية الموجودة على أن اليهودية والمسيحية تقريبا يلتقيان عكس الإسلام، لكن في الجوهر الحقيقي أن الأقرب في النصوص بين القرآن الكريم والتوراة، التوراة أقرب إلى القرآن من حيث التوافقات في بعض التشريعات وفي بعض التشابهات في كثير من القضايا عكس الإنجيل ولكن اليهودية- المسيحية تكتسى تفكير واحد من

خلال ما ظهر عليه تاريخيا سواء مع فيلون الأسكندراني أو مع الاجتهادات فيما بعد حيث كان هناك نوع من الرؤية الواحدة التي تنطلق من اليهودية -المسيحية وبقي الإسلام دائما في نظرتهم ليس كرؤية فقط ثقافية ولكن كرؤية جغرافية، الإسلام كجغرافيا، الإسلام كمنطقة شرق أوسط، الإسلام كثروة نفطية، الإسلام كضد، بمعنى كرؤية تاريخية، الإسلام ليس فقط كديانة تكتفي بذاتها، مثلا الثقافة الصينية هي ثقافة ليست للتوسع، أي أن البوذية بالنسبة لهم ليست توسعية ولا تريد غزو الأراضي الأخرى بينما الإسلام يقوم على مبادئ أساسية على الجهاد على غزو الآخرين من هنا يبدأ الصراع.

د. محمد:

على ذكر الشرق الأوسط، أليس الصراع الذي يشهده العالم حاليا وبخاصة في منطقة الشرق الأوسط، هو صراع قديم جديد في مضمونه اتخذ أشكالا وألوانا مختلفة؟ بمعنى هل هو صراع حضارات أم صراع مصالح وميزان قوي؟

ب. بومدين:

طبعا، الصراع في منطقة الشرق الأوسط فيه كثير من الثقافة وقليل من الجغرافية، بمعنى أن جغرافية التاريخ وجغرافية القيم أوسع من جغرافية الأرض، وبالتالي الصراع ليس في جوهره حول الأرض قدر ما هو صراع حول قيم، حول مصالح متشابكة إلخ... ومن هنا الصراع أخذ شكله الملموس من خلال بناء دولة إسرائيل في منطقة الشرق الأوسط والتوجّهات اليوم نحو شرق أوسط جديد تتفاعل فيه مجموعة قوى معينة سواء تركيا كمنطقة إستراتيجية، سواء إسرائيل أو سواء بعض بلدان الخليج التي بإمكانها ومؤهلة لكي تكون مثل تركيا، عندهم في المغرب العربي تونس، بطبيعة الحال، مؤهلة لأن تكون جزءا من هذه الإستراتيجية لكن ما يقلق في المنطقة هو كما قلت سابقا في الحوار هو استمرار المقاوم، إذًا فهم الشرق الأوسط هو فهم ليس فقط لجغرافية اقتصادية

جديدة ولكن لجغرافية ثقافية جديدة وأنتم تعلمون جيدا الآن كيف أن فكرة المتوسطية اضمحلت كونها لا تستطيع أن تؤدي الوظيفة الحضارية والوظيفة الإستراتيجية في المنطقة أمام مفهوم الأوسطية أوالشرق الأوسط الجديد.

د. محمد:

حول العلاقة مع الغرب، أي الآخر، هل هي دائما أو بصفة حتمية علاقة صراع ألا يمكن أن يكون هناك حوارا جادا ومثمرا، يقرب الشعوب ويبعد عنها قيم العنف والكراهية؟ برأيكم أستاذ بوزيد، ما هي شروط هذا الحوار؟ وهل يمكن للغرب أن يتحاور مع الآخرين من منطلقات غير متكافئة اقتصاديا وعسكريا وثقافيا؟

ب. بومدين:

هناك شرطان أساسيان في عملية الحوار كنا قد أحلنا عليهما سابقا هما الاعتراف والعدل، لنذهب إلى شقّ الاعتراف، الاعتراف أساسي أولا، اعتراف بأن هناك آخر يحاولون فهمه، فهم ثقافته واحترام خصوصيته، هل هناك أيضا فهمنا للآخر، الآخر الأوروبي، نحن نخلط أحيانا عندما نعتبر أن الآخر عدو لنا، أو نعتبر أن الآخر هو كلّ واحد، وأن الآخر هو دائما يتربص بنا ويتآمر علينا، لنلاحظ كيف أن قضية الرسوم التي أثارت إشكالية كبرى وأعادت الأمور إلى الحقد والاحتقار. أما مسألة العدل فنطرح فيها مسألة معينة وهي حقنا في التنمية، إذا ألا يمكن أن نطرح قضية حقوق الإنسان ومسألة التنمية البشرية غائبة، جزء منها التنمية الغذائية، تجاوز الفقر، هذا أيضا جزء من حقنا كبشر، حقنا في هذه الثروة العالمية وأيضا في أن يكون دخلنا متحسن وهذا ضامن أي حق التنمية هو ضامن للديمقراطية، ومن حقوق الإنسان في ردّنا على الغرب: "إذا أردتم أن نكون ديمقراطيين، فعليكم أن تضمنوا لنا قضايا التنمية وقضايا حقنا في الثروة العالمية وقضايا في التوزيع العادل".

د. محمد:

على ذكر الرسوم المسيئة للرسول(ص) هل يمكن اعتبار ما تتعرض له الديانة الإسلامية من مس مقدساتها، وكذلك موقف البابا وغيرها من المواقف، تختصر الحضارة الإسلامية في العنف. ألا يبرر هذا الطرح التهجم على الإسلام في الوقت الذي توظف أقلية تزعم انتماءها لهذه الديانة وتدافع عنها باستعمال العنف؟ وهل يعني هذا تلاقي اليمين الأوروبي مع طروحات المحافظين الجدد في الولايات المتحدة وما يكرسه ذلك من إسلاموفوبيا؟

ب. بومدين:

بطبيعة الحال، قضية الرسوم في الحقيقة هي استمرار لممارسات سابقة، هناك نصوص كتبت عن الرسول، كتبت عن الإسلام قديما، لم تلق هذا الردّ المتشنج أحيانا، الردّ العنيف أحيانا إلا بعد أن أخذت صيتاً إعلامياً، أليست هذه الرسوم ـ هذا سؤال فقط ـ التي رسمت وردود الفعل تعطي صورة جديدة على أننا مجتمعاً عنيفاً، على أن حضارتنا قائمة على العنف؟. فعلا حقيقي بلداننا العربية هي بلدان للعنف أو بلدان مؤهلة لأن تكون عنيفة من طرف الجماعات الإسلامية إلخ...إذا صورة العنف في الحقيقة، الغرب يجعلنا دائما نعيد رسمها له، نعيد تأكيدها له، وعلى اعتبار أن المسألة، نحن أيضا نقول عن المسيحيين عن الآخر صور فظيعة، فقط الإشكالية الطائفية الموجودة حاليا في لبنان أو في مصر، خصوصا في مصر في العداء للمسيحيين الاكليين للخنزير، المسيحي ذلك الكافر المسيحي الذي يجوز قتله، بمعنى أننا نحن أيضا جزء من السخرية بالأديان وبقناعات الشعوب الأخرى وبأننا لا نحترم الآخرين. ولكن رغم ذلك نقول بأن الإساءة إلى الرسول جزء من عقل غربي ما زال يفهم أن إسلامنا هو الإسلام الغزو، وأن إسلامنا هو إسلام التخلف ومن هنا علينا أن نعطي، كما قلت في بداية الحديث بعدا جديدا للإسلام، علينا أن

نقدم أنفسنا بصورة أخرى حتى يتحدث عنا بصورة جديدة.

د. محمد:

أخيرًا، ما هي البدائل المطروحة للخروج من هذه الحلقة المفرغة؟، أي كيف للشعوب الإسلامية أن تبنى نفسها وأن تدافع عن مصالحها دون أن تخضع لهيمنة الآخر؟

ب. بومدين:

علينا أن نسير نحو شيء يسمَى "مجتمع المعرفة"، أي كيف ننجز أو كيف يكون لنا ميلاد مجتمع للمعرفة تقوم فيه المعرفة على أسس جديدة، مجتمع المعرفة يقتضي من جهة أن الثروات السابقة تغير شكلها وتغير مضمونها، أي أن الثروة المعرفية والثروة المعلوماتية هي الثروة الحقيقية. هذا يلازمه شيئان تطور في التعليم المتخلف عندنا وتلازمه عملية الديمقراطية، أي خلق مؤسسات ديمقراطية، احترام حقوق الإنسان، خلق المجتمع المدني، هذا المجتمع يمشي برجلين بتعليم قوى، متطور، حديث، جيد، وبمؤسسات ديمقراطية، حتى ولو ذهبنا إلى خصخصة المؤسسات الجامعية والتربوية وخلق أقطاب علمية، ولو كانت خاصّة وبتمويل خاص وليست بالضرورة أن تكون قطاع حكومي فيه الفساد يستشري وينتهي إلى الفشل في كثير من الحالات، والرجل الثانية هي تحقيق الديمقراطية والمؤسسات المدنية واحترام حقوق الإنسان.

أ ـ بالعربية

1 ـ إبن رشد، الضروري في السياسة، تقديم ودراسة، محمد عابد الجابري، مركز درسات الوحدة العربية، بيروت، سنة1999.

2 ـ أبو راس الناصر المعسكري، عجائب الأسفار، تحقيق: محمد غانم، الكراسك، الجزائر 2007.

الحلل السندسية في شأن وهران والجزيرة الأندلسية، تحقيق: سليمة بنعمر، دار

3 ـ أبوزيد، نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء (1990).

4 ـ أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1986)

5 ـ بومدين، بوزيد، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر" عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 2004.

دساتير إلهية، الرسالة الأولى في التعريف بالطريقة، الدر العلمية للكتب، بيروت، سنة 2007.

الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي، الدار العربية للعلوم، بيروت و"رابطة الإختلاف" الجزائر، 2008.

6 ـ التنسي، أبو عبدالله، تاريخ دولة الأدارسة، من كتاب نظم الدرر والعقيان، تحقيق: عبدالحميد حاجيات، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة 1984.

7 ـ توبي هاف، الصين، الإسلام، أوربا، ترجمة:أحمد محمود صحبي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سنة 1997.

8 ـ توماس كون، بنية الثورات العلمية، تر: سالم يفوت، الدار البيضاء، المغرب سنة 2005.

9 ـ الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية،1991.